ندره اليازجي

دراسات
في
الحياة النفسية والاجتماعية

دار الغربال


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ندره اليازجي

الأعمال الكاملة

الطبعة الأولى ١٩٩٨

مطبعة اليازجي ـ دمشق ـ ٢٣١١٢٧٩

ندره اليازجي

الأعمال الكاملة

المجلد الثاني

تأملات في الحياة النفسية

دراسات في المثالية الإنسانية



الإهداء...

إلى زوجتي



تأملات في الحياة النفسية



مقدمة الطبعة الثانية

تشير مضامين الطبعة الثانية إلى أمرين:

١ - «تعديل» بعض ما جاء في الطبعة الأولى، بحيث يشكّل هذا «التعديل» تطويراً لما تضمّنته تلك الطبعة، وتصحيحاً دقيقاً ومنضبطاً لبعض المصطلحات والتعابير.

٢ - إضافة فصول ثلاثة هي:

أ - المرح والصحة النفسية.

ب - الشعور بالنقص والدافع إلى الكمال.

جـ - سيكولوجيا النوم والحلم.

في الفصل السابع، وهو الفصل الذي أتحدث فيه عن المرح والصحة النفسية، حاولت أن أتعمق في فهم مضمون أو مضامين المرح الملازم للصحة النفسية، والمعبّر عن إحساس أو شعور داخلي بالبشْر والسعادة والغبطة. وسعيت، في الوقت ذاته، إلى التمييز بين المرح ومظاهر المزاح، والضحك والتهكم... إلخ. للتأكيد على أن التعاليم الظاهرية مجرد تعبيرات عن خلل نفسيّ معيّن.

في الفصل الثامن، وهو الفصل الذي أتحدث فيه عن الشعور بالنقص، أكّدت على حقيقة هي أن الشعور بالنقص هو، في أساسه، دافع إلى الكمال. وشددت على القول بأن الشعور بالنقص الذي لا ينحرف إلى عقدة النقص التي تنحرف، بدورها، إلى عقدة العظمة، هو، في واقعه، شعور يدفع الإنسان، الذي وطّد شخصيته على الوعي والمعرفة، إلى التكامل والسموّ إلى مستوى يحقق كمال وجوده.

في الفصل التاسع، الذي أتحدث فيه عن سيكولوجيا النوم والحلم، سعيت إلى دراسة وتحليل الوضع العقلي والنفسي والروحي الذي يستغرق فيه الإنسان أثناء النوم والحلم. في هذه الدراسة التحليلية، خرجت عن النطاق الذي تمحورت فيه طروحات العديد من علماء النفس. وتحدثت، في هذا الفصل، عن درجات الحلم الثلاث، وعن الرموز التي تتمثل فيها الأحلام، وعن أهميتها في نطاق التعلّم. وشددت على الدور التعليمي للحلم، وعلى قدرته التعبيرية عن مكنونات النفس البشرية.

ندره اليازجي



مقدمة الطبعة الأولى

تنطوي صفحات هذا الكتاب، من خلال ما تشتمل عليه موضوعاته، على نظرة شمولية للإنسان والحياة، تتجلى فيها الوحدة القائمة بينهما.

ولما كانت وجهة النظر التكاملية هي السائدة في فصول الكتاب، فقد عمدت إلى شرحها وتوضيحها على نحو تتصل مضامين معه الفصول مع بعضها اتصالاً وثيقاً. لذا، يستطيع الباحث أن يتابع وجهة النظر التكاملية في كل فصل من فصول الكتاب.

في الفصل الأول، وهو الفصل الذي أتحدث فيه عن الشخصية المتكاملة، حاولت أن أرسم صورة لتكامل الشخصية الإنسانية. وعمدت إلى التمييز بين الشخصية والفردية، بين العاطفة والإنفعال، بين الدافع والرغبة أو الشهوة. وخلصت إلى إظهار الإنسان المتكامل الذي يقيم توازناً بين عقله ونفسه دون أن يخضع للإنفعال.

في الفصل الثاني، وهو الفصل الخاص بالرجل والمرأة، تأملت جوهر الرجل والمرأة، واستخلصت أنهما كيان واحد بقطبين متكاملين. وشرحت وجهة النظر الأندروجينية ـ الإرمافروديتية التي تشير إلى وحدة الجنسين، وقابلية الأحادية الإنسانية للتحول إلى ثنائية وفق ما تقتضيه طبيعة كوكب الأرض. وخلصت إلى القول بأن الرجل آدم والمرأة آدم: كلاهما إنسان واحد يتمثل في قطبين يتعارضان ظاهرياً ويتكاملان باطنياً. أما المساواة بين قطبي الإنسان الواحد، الرجل والمرأة، فإنها تقوم في وحدة الكيان الإنساني: فالذكر رجل وامرأة، والأنثى امرأة ورجل. وفي تلاقيهما تعود الحياة إلى وحدتها في الخلية التي ستتوزع إلى ذكر أو أنثى بحسب الوظيفة التي سيقوم بها الكائن الإنساني.

في الفصل الثالث، وهو الفصل المتعلق بفلسفة الجنس، بحثت موضوع الجنس في مستوياته الثلاثة: البيولوجية، والنفسية والمثالية، أو الروحية. وميّزت بين الجنس عند الحيوان والجنس عند الإنسان. وأقمت الدليل على أن الجنس في الإنسان حاجة بيولوجية ونفسية واجتماعية، على غير ما هو حاجة بيولوجية في الحيوان. وشرحت الجنس في مستواه المثالي أو الروحي مبيناً أنه الطريقة الوحيدة لحضور الإنسان في هذا العالم. فإذا كان الإنسان كائناً نبيلاً يتميز بالقيمة، كان الجنس كذلك وسيلة نبيلة تتميز بالقيمة. وتحدثت عن العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة على مستوى الجنس الواحد المعروف

بالأندروجين أو الإرمافروديت. وأنهيت حديثي منوهاً إلى أن الحب والمحبة يجتمعان في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة. فإذا كان الحب يمثل الجانب المادي والمحبة تمثل الجانب المثالي والروحي، كان الجنس علاقة مادية ومثالية في آن واحد.

في الفصل الرابع، وهو الفصل الخاص بفلسفة القلق، طرحت قضية القلق الإنساني دون التعرض إلى أعراضه التي يعالجها الأطباء النفسانيون والعقليون بوصفها أعراضاً باثولوجية. تحدثت في هذا الفصل، عن الكائن القلق المتمثل بالإنسان. فالإنسان، وفق هذا المنظور، كائن قلق في تكوينه الطبيعي، والإجتماعي والفردي. وشرحت أسباب هذا القلق الطبيعي والإجتماعي، والطريقة أو الطرق التي تساعد الإنسان على الخلاص من قلقه هذا. وركزت على نقطة هي أن خلاص الإنسان من القلق المستحوذ عليه يتم في تجاوز الأنا إلى مستوى أعلى من كيانه يتوازن فيه شعوره ولاشعوره، ويتحقق في نظرة شمولية ووعي كوني.

في الفصل الخامس، وهو المعرفة سبيل إلى التكامل النفسي، تعرضت إلى مدارس علم النفس العديدة. وعمدت، في القسم الأول من حديثي، إلى شرح وجهات النظر المتصلة بمدرسة علم النفس التأليفي، ومدرسة علم نفس الأعماق، وعلم النفس التجاوزي. وعمدت، في القسم الثاني من حديثي، إلى الرد على مدارس علم النفس التحليلي، التي أدّت إلى تقسيم أو تجزئة النفس الإنسانية، أو تقليصها إلى بُعد خطي واحد. وأثبت كيف أن هذه المدارس عجزت عن إعادة اللُحمة والوحدة إلى نفس الإنسان بعد تقسيمها وتجزئتها، وكيف أساء هذا التقليص إلى بُعد واحد أو حادثة واحدة ماضية، فجعله يرتكس إلى ظلام الوعي أو ظلام اللاوعي. وشرحت كيف أن مدارس التأليف النفسي، وعلم نفس الأعماق وعلم النفس التجاوزي أي الترانسندنتالي، رفعت الإنسان إلى نور وعيه وذلك عن طريق توحيد وظائف النفس، أو إقامة تكامل بينها.

وفي الفصل السادس، وهو العلم ومصير الإنسان، تحدثت عن الحكمة البدئية التي تراجعت إلى الفلسفة، وأعني أن الحكمة تراجعت إلى العقل. وقصدت أن أبيّن كيف أن الوحدة القائمة في الحكمة تحولت إلى ثنائية، وكيف أن العقل أصبح يعمل من خلال هذه الثنائية. وأظهرت كيف أن الثنائية تراجعت إلى تعددية طبيعية، اجتماعية وعقائدية، الأمر الذي أدّى إلى تشتت العقل وضياعه. وأظهرت كيف أن العقل بدأ يستعيد الوحدة القائمة في الحكمة بعد أن تجاوز التعددية إلى الثنائية فالوحدة. فالعلم، في نهاية تطوره، عودة إلى الحكمة، والعقل عودة بالتعددية إلى الوحدة. ولقد أدى هذا التراجع إلى اعتماد العقل على التقنية المتطورة التي أدت بدورها إلى تدمير العالم. وأثبت أن خلاص العالم قائم في العودة إلى الحكمة. وتحدثت عن الأدوار، كيف تبدأ وكيف تنتهي: كيف تكون بداية

دور وكيف تكون نهايته ؛ كيف يبدأ بالحكمة، ينتقل إلى الثنائيـــة، فالتعدديـة، ليعـود إلى الحكمة، وذلك في سبيل انغلاق الدور. وعبرت حقــل الحريـة والحتميـة راسمـاً صورتيهمـا ضمن إطار يوحّد تناقضهما الظاهري. وختمت بحثي بفلسفة الأمل التي يتمثل فيها خلاص العالم من مصير مفجع، وذلك عندما يتبنى الإنسان نظرة كونية ويتميز بوعي شامل لحقيقة وجوده.

تعبّر هذه التأملات عن فكرة واحدة تتخلل فصول الكتـاب. إنهـا محاولـة صادقـة تهدف إلى إحداث «تعديـل» في وجهات النظر العديـدة السائدة التي بحثت واقـع الإنســان والحياة؛ إنها «رؤيا» تمد الإنسان بفاعلية تطوير ذاته ليتم تساوقه وانسجامه مع نفسه، مع الحياة والطبيعة، ومــع الكـون.

ندره اليازجي



الفصل الأول

معالم الشخصية المتكاملة[1]

أحب، وأنا أطرح موضوعاً من هذا النوع على بساط البحث، أن أشير إلى أن الحكم في أية قضية يتوقف على وجهة النظر المتبناة أولاً، وأن الحكم الذي يقارب الحقيقة هو ذلك الحكم الذي ينبثق من وجهة النظر الشمولية التي ندعوها الوعي الكوني ثانياً، وأن التمييز بين المصطلح الذي عرّفته المدارس السابقة أو وجهات النظر الماضية بصدد موضوع، والمصطلح الجديد الذي تعرّفه المدارس الحديثة بصدد الموضوع ذاته هو مسألة تعمّق في مضمون المصطلح ثالثاً، وأن الغاية المرجوة من كل قضية أو موضوع يطرحه المرء متصلة بالغاية التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان رابعاً، وأن الهدف الأسمى الذي نتوخاه من هذه الغاية هو التطبيق العملي لتلك الغاية خامساً، وأن الفهم المعمّق للقضية الأخلاقية هو تطوير هذه القضية من مستوى وجودها إلى مستوى وجوبها، من الشيء كما هو كائن إلى الشيء كما يجب أن يكون سادساً.

أحب أن أبدأ حديثي بتوضيح ما أقصده بكلمتي الشخصية والتكاملية. ولا أبالغ إن قلت بأنني، في هذا التوضيح، أحاول أن ألامس الحقيقة أو أعرض جانباً من جوانبها.

الشخصية والفردية كلمتان تُستعملان في سياقين متنوعين أو متعارضين. فالفردية التي ترمز إلى الفرد من حيث أنه متعضية أو كيان أو وجود لا تتماثل مع الشخصية التي تشير إلى تحقيق الفردية في نطاق إنساني يهدف، بدوره، إلى تمثل الغاية القائمة في صلب وجودها. إذن، فالشخصية تعني السمو بالفردية إلى درجات أعلى أو مستويات أعلى للكيان الإنساني. وإذا شئنا التمييز بينهما، من حيث مفهوم التحقيق، أي من حيث الوجود والكيان، رمزنا إلى الاختلاف الذي يفصل بينهما ظاهرياً بالفروق التالية:

[1] محاضرة أُلقيت في قاعة محاضرات اتحاد الكتاب العرب، عام ١٩٨٣.

أولاً ـ الفردية هي الفرد وقد أضاف إلى ذاته إضافات زائفة أو غير حقيقية، وذلك في سبيل التعويض الباطل. والشخصية هي الفرد وقد أضاف إلى فرديته إضافات صحيحة، وذلك في سبيل التعويض الحقيقي.

ثانياً ـ الشخصية هي الفرد الذي يتسامى ضمن عملية تطورية داخلية يتجاوز فيها أناه، ويعدل ذاته على نحو دائم.

ثالثاً ـ الفردية تكرّر ذاتها لأنها تلتفّ حول ذاتها على نحو قوقعة هي متاهة الأنا.

رابعاً ـ الشخصية طاقة فاعلة تثابر على دوام الفهم. هي انفتاح دائم تنتقل الأنا من خلاله إلى الكيان، ونمو دائم لا يتوقف.

خامساً ـ الفردية هي الذاتية المغلقة التي لا تقبل الامتداد إلى الآخر والمجتمع؛ والشخصية هي امتداد الإنسان إلى الآخر وتلاقيه معه في نطاق الإنسانية والمحبة.

سادساً ـ الفردية نكوص إلى الطاقة المنثنية على ذاتها، وارتكاس إلى لاوعي غافل في تضاعيف العطالة المادية.

سابعاً ـ الشخصية تحرر دائم من الانطواء في الأنا، وانطلاق اللاوعي، وهو الوعي الكامن، إلى وعي مشرق يُفصح عن ذاته في إدراك الغاية من وجود الإنسان على الأرض.

ثامناً ـ الفردية قوة طاغية تكبح وجودها الإجتماعي وتفاعل الإنسان مع الإنسان، وتتجسّد في الأنانية؛ والشخصية قوة فاعلة في عملية تحقيق أنسنة قصوى في النطاق الفردي والإجتماعي.

تاسعاً ـ الفردية تحوُّل وتحريف لشعور النقص من حيث أنه دافع إلى الكمال، وقاعدة لنمو عقدة النقص التي تتحول بدورها إلى عقدة العظمة. والشخصية تطوير للشعور بالنقص إلى دافع الكمال الذي يعدّل الأنا أثناء صعودها وارتقائها سلّم المعرفة والوعي والحكمة.

إن بلوغ هذه المرحلة من مغايرة الشخصية مع الفردية يدفعنا إلى ولوج نطاق التكاملية. ولما كنا قد غايرنا الشخصية مع الفردية، فإننا نضع التكاملية مقابل التجزيئية، أو كما تعبّر عنها مدرسة علم النفس الحديثة المعروفة بالنظرة التقليصية، لقد دأبت المدرسة التكاملية على بحث حقيقة الإنسان من خلال أبعاده كلها، لتخلق كمالاً وانسجاماً بينها، كما سعت المدرسة التقليصية إلى تقليص كيان الإنسان إلى بُعد واحد، وتفسير أبعاده كلها من خلال هذا البُعد الواحد.

والحق أن فهمنا للتكاملية يتوقّف على فهمنا للثورة التي أحدثتها العلوم المعاصرة وإدراكنا للآثار التي خلفتها في نطاق علم النفس. فقد استطاعت العلوم الحديثة، ونخص منها الفيزياء، أن تحل مبدأ التكاملية محل مبدأ التناقض أو مبدأ التجزيئية. فالعالم، في نظرها، كلٌّ متحد لا يتناقض في جوهره، والإنسان كلّ متحد لا يتناقض في جوهره. وإن كانت هذه العلوم تُقر بمبدأ التناقض الظاهري، أي التعارض، أو مبدأ ثنائية العقل والجسد، والروح والمادة، والنور والظلام، والسلب والإيجاب.. إلخ، لكنها ترى أن الدراسة المعمّقة تشير إلى وحدة الأضداد أو التعارضات وإلى تكاملها. وفي هذه العملية التكاملية تتضافر عناصر الكون لتحقيق الوحدة المتناغمة فيها كما تتضافر أعضاء الإنسان وفاعلياته لتحقيق كيان واحد بأبعاده الكثيرة.

وإذا كانت مدرسة علم نفس السلوك قد تبنت الميكانيكية والنظرة التجزيئية والتقليصية، فإن مدرسة علم النفس التكاملي تعتمد الدينامية التي ترينا الكون نسيجاً واحداً تتواشج خيوطه، وتتشابك، وتتداخل وتتكل على بعضها على نطاق الطبيعة، وترينا الإنسان وحدة متماسكة تتفاعل قدراته الكامنة لتحقيق غاية واحدة. فالإنسان لم يعد، من وجهة علم النفس الديناميكي أو التكاملي، مجزأً إلى ثلاثة أقسام هي قطع بناء أساسية: الأنا، والأنا العليا والهو أو الإد، كما عبّر فرويد، أو خاضعاً لتحليل هذه الأجزاء وتقليص فاعليته إلى بُعد واحد أو فعل واحد. فقد أصبح الإنسان، في نظر المدرسة التكاملية ــ الديناميكية، كياناً واحداً ينبض بأبعاد عديدة، كياناً يتجاوز التحليل النفسي الذي يقلصه إلى وحدات بناء منفصلة لا تقبل الاتحاد أو التكامل أو الوحدة، أو يختزله إلى بُعد واحد. لقد قلّص فرويد الإنسان في تحليله النفسي عندما أعاد الفعل الإنساني والسلوك الإنساني إلى بُعد واحد، هو الجنس، وجزّأه عندما أخضع كيانه لانقسام داخلي لا يقبل التوحيد أو التكامل. هكذا، نرى أن الفردية مفهوم يشير إلى التجزئة والانقسام والميكانيكية، وأن الشخصية مفهوم يشير إلى التكامل، والفاعلية والنسبية.

إذا كنا قد أوجزنا وجهة النظر التكاملية في مغايرة مع وجهة النظر التجزيئية، وعلمنا أن الإنسان في جوهره، كيان متحد، فإننا نتساءل: ما العوامل أو المكوّنات التي تؤلف الشخصية وتجعلها تتآلف مع ذاتها، فتضيّق على الانقسامات التي حصلت لها خلال عملية النمو منذ الطفولة؟ وإذا عمدنا إلى وضع السؤال في صيغة واضحة قلنا: لماذا ينقسم الكيان الإنساني، وأعني، ما العوامل التي تعمل على تجزئته؟ ولماذا يتيه الإنسان في كهف انقساماته هذه؟

وإذا كنت قد طرحت هذه التساؤلات فلا يعني هذا الطرح أننا قادرون على تبيان الحقيقة الواضحة، بقدر ما نستطيع أن نلمّح إلى الاحتمالات والإمكانات التي تساعدنا على

تربية أنفسنا في شخصية متكاملة، أو تعيننا على التقليل من الإشراطات الكثيرة التي تقيّدنا ونحن نعبر حقل حياتنا.

في سبيل وضوح كافٍ، قد يرشدنا إلى الغاية المرجوّة، نطرح على بساط البحث العوامل التي تفعل فينا وتنشط لتجعل منا أناساً متوازنين ومتكاملين: وها نحن نبدأ بدراسة قوى الإنسان الداخلية.

أولاً ـ الدافع والرغبة

نركز انتباهنا، بالدرجة الأولى، على الدوافع كلّها، البيولوجية منها والنفسية والإجتماعية، باعتبارها قوى فاعلة في الكيان الإنساني. وعلى هذا الأساس. تبسط أمامنا تعريف الدافع:

«الدافع طاقة حيوية تفعل فينا لتحقيق غاية».

هذا هو التعريف الذي تقرّ به وجهة النظر التكاملية والديناميكية. ويشتمل هذا التعريف على مفهوم الطاقة الحيوية وعلى مفهوم الغاية، والفعل الداخلي المتحقق في قانون الحياة والغاية الكامنة فيها. لذا، يجدر بنا أن نقول: إن الطاقة الحيوية هي قدرة الحياة الفاعلة فينا، وإن الغاية هي القانون المتضمن في هذه القدرة من أجل تحقيق الخطة المرسومة في حقيقة الحياة. وإذا كانت دوافعنا تفعل فينا لتحقيق غاية، فإنما يعني أنها خير في جوهرها. فالغاية تشير إلى الخير الكامن فينا، الذي يسعى إلى التحقيق. والغاية، في صميمها، ليست شراً، وذلك لأنه لا يمكننا أن نقول: إن غايتنا هي أن نكون لصوصاً أو مخادعين؛ هذا، لأن اللصوصية أو الخديعة ليست غاية إنسانية.

ولما كان الدافع تحقيقاً لغاية فهو يتساوق مع العقل، ويتماثل معه. لذا، نُحجم عن القول بالسيطرة على دوافعنا لسبب هو أن الدافع لا يتناقض مع العقل. وعلى غير ذلك، نقول: علينا أن نسمو بدوافعنا. وإذا كان الأمر كذلك، سألنا: ما هو المبدأ الأمثل الذي نبغيه من أجل حلّ معضلاتنا؟

حقيقة الأمر هي أن دوافعنا، البيولوجية والنفسية والإجتماعية، تقبل الانحراف إلى رغبات وشهوات. فدافع المجد قد ينحرف إلى شهوة المجد، ودافع الإجتماع قد ينحرف إلى شهوة التجمّع، ودافع الطعام قد ينحرف إلى شهوة الطعام، ودافع الجنس قد ينحرف إلى شهوة الجنس... إلخ. ومتى انحرف الدافع إلى رغبة أو شهوة انحرف العقل معه، وأصبح أسيره وخضع له، وبالتالي يعمل العقل جاهداً للسيطرة على الانحرافات المتمثلة بالرغبات والشهوات. هكذا، نرى أن الشخصية المتكاملة هي تلك الشخصية التي يتكامل فيها الدافع والعقل، وأن الفردية هي الإنسان الذي تجتاحه الرغبة والشهوة.

ثانياً ـ العاطفة والإنفعال

العاطفة والإنفعال كلمتان تستعملان في سياق خاطئ. ويحصل هذا الخطأ من الالتباس اللغوي بين الكلمتين. فالعاطفة قدرة تعبيرية تشمل الكيان الإنساني كله. وهي، بالإضافة إلى هذا التعريف، تعبير عن الدوافع. ولمّا كانت الدوافع تتماثل مع العقل، فإن العاطفة، بدورها، تتوافق مع العقل دون أن تتناقض معه. فالعاطفة، حيثما اتجهت، تعبّر عن الموقف الكلّي الذي يتخذه الإنسان ــ هذا الموقف الذي يقرّه العقل ولا يرفضه. إن عاطفتي نحو والديَّ أو نحو زوج، أو نحو أخ، أو نحو صديق... إلخ، هي فعلٌ كلّي، وموقف نبيل لا يتعارض مع معطيات عقلي.

وعلى غير ذلك، يُعد الإنفعال انحرافاً للعاطفة. وإذا كان الإنفعال انحرافاً للعاطفة، فيمكننا القول بأنه يتناقض مع العقل. وإذا كانت العاطفة تنسجم مع العقل وتتوافق معه، فيمكننا الاعتراف بأن الإنفعال لا ينسجم مع العقل ولا يتناغم معه. وفي هذه الحالة، يصبح العقل خاضعاً للإنفعال، وعاجزاً عن السيطرة عليه إلا في أوضاع وحالات نادرة. وفي هذا الخضوع يفقد الإنسان توازنه الداخلي وانسجامه الكلّي وتكامله.

تتمثل الأهمية التي يتميز بها الموضوع في السؤال التالي: كيف تنحرف العاطفة إلى انفعال؟ كيف يمكن للعاطفة أن تنحرف إلى انفعال؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال، أو هذين السؤالين، بيان الطريقة التي يتم فيها الانحراف. ويمكننا شرح هذا الانحراف في ثلاثة أوجه:

أولاً ـ كل عاطفة تجاوزت عتبة معينة، أو درجة معينة، أو حداً معيناً في حدّتها أو طاقتها، تحولت إلى انفعال. وفي سبيل الوضوح، نقدم الصور والأمثلة التالية:

ـ الحساسية المباشرة، المعبّر عنها بحساسية الشعور، التي تلازمها المحبة، عاطفة تتصف باتجاه مباشر وصريح؛ والغضب الناتج عن الكراهية انحراف للعاطفة، وانفعال.

ـ الحزن عاطفة مشحونة بالألم الإيجابي، تدفعنا إلى الشعور الرقيق والتسامي. والكآبة، وهي مشحونة بالألم السلبي، انفعال: إنها تلقي بنا في أحضان اليأس الفكري، والتشاؤم، والرفض والتمرد.

ـ الترفع عن السلوك المشين والتصرف المبتذل عاطفة؛ والاشمئزاز المصحوب بالكراهية انفعال يتمثل في نفور يبلغ حدّ العدوانية.

ثانياً ـ كل عاطفة مرتبطة بالمصلحة الخاصة وخاضعة لقيود الأنا وإشراطاتها تنحرف إلى انفعال. فالمرء الذي يدافع عن غيره، أو يقف منه موقف العداء وفق ما تقتضي

مصلحته أو أنانيته، امرؤ انفعالي تجرّد من العاطفة. والمرء الذي يسوّغ الأمور وفق ما يضع مقدمة لها تتفق مع ذاتيته، وتتوافق مع نظرته النفعية، ويستخلص منها نتيجة ملازمة لهذه المقدمة المصلحية والأنانية امرؤ انفعالي يعتمد التسويغ دون المحاكمة المنطقية. فالتسويغ موقف انفعالي والمحاكمة موقف عقلي.

وبالفعل نعجز عن توضيح هذه النقطة إلا من خلال الأمثلة:

الإنسان الذي يبيح لابنه أو لنفسه تصرفاً معيناً ويُنكره على ابن غيره أو على غيره؛ والإنسان الذي يدافع عن ربح فاحش وضع أنانيته ومصلحته مقدمة له؛ والإنسان الذي يدافع عن مبدأ يخدم مصلحته ويهاجم المبدأ ذاته إن كان يخدم مصلحة الغير... إنسان انفعالي.

هكذا، تُعد غالبية العلاقات العاطفية، في حال ارتباطها بالمصلحة الخاصة، انفعالات.

ثالثاً ـ كل عاطفة تطغى على العواطف الأخرى تنحرف إلى انفعال. فالمرء الذي تأتمر عواطفه بعاطفة واحدة تملكته، يُعد امرؤاً منفعلاً. ويكون هذا المرء شبيهاً بمن وضع نظارة ملونة على عينيه يشاهد الأشياء كلها بلون واحد، ويقاوم كل من يحدثه عن الألوان الأخرى. وعلى سبيل المثال، لو وقف ثلاثة أشخاص يضع كل واحد منهم على عينيه نظارة ملونة مختلفة لوقع الخلاف بينهم، ولأنكر الواحد منهم على الآخر ما يراه. فالأول الذي يرى من خلال نظارة حمراء لا يرى إلا الحمرة؛ والثاني الذي يرى من خلال نظارة خضراء لا يرى إلا الخضرة؛ والثالث الذي يضع نظارة صفراء لا يرى إلا الصفرة. وهكذا، يقع كل واحد منهم فريسة اللون الذي يشاهد ألوان الأشياء من خلاله، وذلك لأنه يرى الألوان الأخرى بلونه، كما يشاهد هذه الأشياء كلها تصطبغ بلونه.

ينطبق هذا المثل على الإنفعالي الذي يغلّب عاطفة على العواطف الأخرى. فالمتكبّر لا يسعه الرؤية إلا من خلال لون كبريائه، والمتعصب لعقيدة أو لفكرة، أو لموقف لا يقوى على رؤية الأمور الأخرى إلا من خلال لون تعصّبه. إذن، فالإنسان الإنفعالي يُخضع عواطفه كلها لعاطفة واحدة، فلا يعود يرى الحقائق الأخرى، يتنكر لها ولا يعترف بها.

على صعيد الحب الإنفعالي، نجد قيس يحكّم عاطفة حبه لليلى على عواطفه الأخرى التي لم يعد يأبه لها. فكل عاطفة أخرى، من حبه لأبويه أو للآخرين، تركّزت في حب ليلى. وعلى صعيد الهوى، نجد المتعصب، على اختلاف أنواع تعصّبه، يتيه في طغيان عاطفته التي تتملكه، وبالتالي يصبح أسيرها وعبدها.

هكذا، يكون هذا النوع الإنفعالي سجين عاطفته المسيطرة؛ هكذا، نرى أن الشخصية المتكاملة عاطفية تأبى أن تكون انفعالية.

ثالثاً ـ العقل والتربية النفسية

تشير كلمة التربية، في هذا السياق، إلى مجموعة القواعد السلوكية التي نشأ عليها الإنسان. وتشير كلمة النفس، في هذا السياق، إلى نوعية التربية التي تلقاها الإنسان. أما القضية التي تطرح ذاتها علينا فتتمثل في السؤال التالي: هل أن مجموعة القواعد السلوكية التي تعلمناها أو نوعية التربية التي نلناها كفيلة بأن تبدع فينا شخصية متكاملة؟

إذا عملنا على توضيح الأمر على نحو أفضل سألنا: هل تعمل هذه التربية النفسية على تقويم العقل الإنساني؟

إن الحكم المتلازم مع هذه القضية يعبِّر عنه بالعبارة التالية: ما من تقويم للعقل أفضل من تربية نفسية متوازنة ومتكاملة. وإذا كان العقل يخضع للانفعال ويتوافق مع العاطفة، فإنه جدير بنا أن نعي أن نوع العقل الذي يخص كل فرد أو فئة يتناسب مع نوع التربية النفسية التي حصل عليها. وإذا علمنا إن مجموعة القواعد التربوية التي يحصل عليها المرء مشروطة، وأعني، أنها تشكّل إشراطات عديدة لحياته المقبلة، علمنا أن التوازن بين عقله ونفسه سوف يختلّ. ونتيجة لهذا الاختلال، تسيطر النفس أي التربية النفسية الانفعالية المشروطة، على العقل، وبالتالي تهتز أسس الشخصية، وتسيطر التجزئة على الشخص، وتحل محل التكامل.

نتساءل: كيف يمكن لامرئ صقل عقله بالعلم أن يتكشّف عنه سلوك أو تصرّف لا ينمّ عن شخصية متكاملة؟ وإذا ما تعمقنا في دراسة سيرة حياته وجدنا أن تربيته النفسية لم تكن أكثر من مجموعة إشراطات أخضعت عقله لها. وإذا حاولنا معرفة هذه الإشراطات، وجدنا أنها انفعالات في أساسها. فالكبرياء، والطمع، والتعصب الفكري أو المعتقدي، والحب والكراهية التلقائية، والنميمة، والغيبة، والاستغلال وضيق الأفق... إلخ، أمور نشأ عليها هذا الإنسان وترسّبت في لاشعوره. وسوف تمثّل هذه الأمور إشراطات لحياته تُخضع العقل وتُخلّ بتوازن شخصيته: إنها تستغل العقل لصالحها.

وإذا كان العقل قد تبنّى هذه الإشراطات دون وعي منه، فلا بدّ أن تفعل فيه لتطيح بكامل كيانه. ومثل هذا التبنّي الذي يتحقق فيه اختلال الشخصية يشير إلى التناقض الذي حدث في شخصيتنا منذ الصغر. إذن، فالإشراطات تؤدي إلى فقدان التوازن بالإضافة إلى تناقض يحدث شرخاً وانقساماً في ذاتنا. وإن إنساناً من هذا النوع لا يحتفظ بكيانه الموحّد بل يتجزأ إلى أقسام تعجز عن إحداث التكامل والتناسق الداخلي. وإذا كانت هذه الإشراطات تجعلني أطبّق في نطاق من نطاقات حياتي ـ لنقل نطاق الاقتصاد ـ ما لا أطبّقه في نطاق آخر من نطاقات حياتي ـ لنقل نطاق الاجتماع أو نطاق الأخلاق أو نطاق السياسة ـ فإن الانقسام الداخلي حاصل لا محالة. وإذا كانت هذه الإشراطات تفيدني في

كراهية أو حب غيري وفق ما تقتضيه مصلحتي، فإن الانقسام سيكون من نصيب حياتي وشخصيتي.

هكذا، نرى أن الإنسان كلّ متّحد وكيان له أبعاد، وأن الشخصية المتكاملة هي ذلك الكائن المنسجم مع ذاته في أبعاده كلها. فما يطبّقه هذا الكائن في نطاق الاقتصاد يطبّقه أيضاً في نطاق الأخلاق والاجتماع، وذلك أن هذه الأبعاد ليست أكثر من امتدادات للشخصية في هذا النطاق أو ذاك. ومن الأهمية بمكان أن نقول: إن أبعادي العديدة تشكّل الحقول التي يفعل فيها كياني الموحّد، ولكي يحافظ هذا الكيان على وحدته وتكامله، عليه أن يعمل على تطبيق فاعليته في هذه الأبعاد أو الحقول بانسجامٍ وتوافق كاملين أو متكاملين. وجدير بالإنسان المتكامل ألا يكون كثيراً في داخله ومتعدداً في سلوكاته. وقد يعجب الإنسان إذ يعلم أن تعاسته التي، قد لا يحس بها إلا على المدى البعيد، هي نتيجة حاصلة عن هذه الانقسامات المشروطة بتربيته الإنفعالية.

رابعاً ـ السعي إلى التكامل

الإحساس بالنقص شعور طبيعي يبرّر ذاته: إنه موجود في الإنسان. ووجوده لا يشير، من قريب أو من بعيد، إلى وجود النقص. إنه شعور ملازم للكمال، وليس نقيضاً له؛ هو دافع إلى الكمال. ويتماثل مع الشك العقلي والفلسفي الملازم لليقين. والعلاقة بين الشك العقلي واليقين علاقة جدلية، شبيهة بالحوار الداخلي الذي يؤدي إلى يقين أفضل. والإحساس بالنقص سعي إلى الامتلاء والتكامل. والحق يقال: إن هذا الإحساس قاسم مشترك بين جميع الناس. وإذا اختلفت أنواع هذا الإحساس بالنقص، فلأن كل فرد يُحس به من حيث وجوده الإجتماعي، والإقتصادي، والجمالي، والأخلاقي الخاص.

يجدر بنا القول: إن بقاء هذا الإحساس على حاله قد يعرّضه للزيادة والتضخيم، وبالتالي يتحول إلى عقدة النقص. وإذا عجز هذا الإحساس عن التعويض تعويضاً إيجابياً، صحيحاً وحقيقياً، انقلب إلى عقدة نقص تنحو إلى التعويض الكاذب المتمثل بالإضافات الظاهرية الزائفة. وفي الحالة الثانية، تنقلب عقدة النقص إلى عقدة العظمة، الأمر الذي يطيح بالشخصية الإنسانية ويجعلها تفقد توازنها. والحق هو أن الإحساس بالنقص درجة أولى لارتقاء سلّم التكامل أو الكمال.

إذا كان الشعور بالنقص يُردّ، حسب زعم بعضهم، إلى نقص في تركيب العالم والوجود، فلأن وعيهم لم يبلغ درجة الرؤية الصحيحة والكشف عن الحقيقة المختبئة في قلب العالم والكون. ومع هذا، لم تتورّع فئة من الفلاسفة عن التصريح بالنقص الذي يعتري

العالم، فعبّروا عن تصريحهم هذا بتساؤلهم: أليست الحقيقة العليا السامية قادرة على إبداع عالم أفضل؟

عندما نتصدّى للإجابة عن هذا السؤال نقول: الحقيقة العليا السامية لا تُبدع بفعلها إلا الكمال. لذا، كان هذا العالم أفضل العوالم وأكملها. وفي هذا الصدد، نردد مع الشاعر وولْتْ هويتمان: إني لا أرى نقصاً واحداً في الكون. يا لعظمة الوجود، يا لروعة الأشياء!

إن الدراسة المعمَّقة للعالم الجزيئي الصغير، دون الذري، تؤكد لنا أن الجزيء الصغير عالم كامل. وإذا كانت تلك هي الحقيقة، أفلا يجدر بنا أن نقول: إننا نتألف من آلاف آلاف العوالم الصغيرة الكاملة، ونجسِّد فكرة الكمال التي، وهي تسعى إلى تحقيق ذاتها، تشعر بالنقص، لا لكي ترفض الكمال أو تُنكره، بل لكي تعيه وتمتلئ به.

هكذا، نقول: إن الشخصية المتكاملة شخصية لا تجد في الحياة نقصاً، وبالتالي لا ترفض الوجود؛ هي شخصية تتكامل في وجودها ضمن سلسلة حياتية كبرى متصلة، تنطلق من الأدنى، الذي يبدو للوهلة الأولى، نقصاً، لتبلغ نهاية مسيرتها الكونية، وتخلص إلى وعي كوني.

خامساً ـ النظرة الشمولية

الحياة الإنسانية رحلة تبدأ من اللاّوعي وتنتهي بالوعي. وأما اللاّوعي فإنه، على غير ما نوّهت مدارس علم النفس العديدة، القوّة الكامنة في الإنسان، أو الوعي الكامن. إذن، فاللاّوعي هو الوعي الفطري، المنطوي على ذاته ـ هو الوعي الذي يسعى إلى التحقيق والانفتاح ليعبِّر عن ذاته. والوعي هو تلك العملية الداخلية التي تشير إلى الإنفتاح والتحرّر التدريجي من الانثناء، والإنطواء والكمون. ولما كان الوعي موجوداً فاللاّوعي غير موجود: إنه الوعي الكامن الذي يحقق ذاته. وما لم يعمل هذا الوعي على الانعتاق من انغلاقه فإنه يبقى أسير الأنا. وفي هذه الحالة، تظل القوة الواعية الكامنة فينا، والتي ندعوها لوعياً، سجينة الإشراطات والغلافات العديدة التي تجتاحها من الخارج، من البيئة الإجتماعية، العامة والخاصة، ويظل الإنسان أسير أناه، ويُعرف بالإنسان الأناني.

يشير انفتاح الوعي، الوعي المنغلق على ذاته أو اللاّوعي، إلى تجاوز مرحلة الأنا إلى مرحلة الذات، أي معرفة الذات، وإلى مرحلة الكيان، أي تحقيق الطاقة الكلية الفاعلة في الإنسان ورفع مستوى الأنا والذات إلى مستوى الوعي، الوعي الكوني. ففي مرحلة الأنا يظل الوعي منطوياً غير قابل للإنفتاح، الأمر الذي يجعلها تعرف بمرحلة الأنانية. وفي مرحلة الذات، يبدأ الوعي الكامن في التعرّف على ذاته، فيتجاوز الأنا التي تعبّر عن

لاشعور متصل بماضي العالم كله، أي «اللاوعي الجمعي» بحسب تعبير يونغ، ويقيم توازناً بين الشعور الحاضر واللاشعور الماضي الذي هو شعور كامن. وتُعرف هذه الحالة بمرحلة التوازن أو معرفة الذات، أو «الأنانة» بحسب تعبير ابن عربي. وفي مرحلة الكيان، لا يكتفي الإنسان بمعرفة ذاته، بل يحقق الغاية العظمى من وجوده، وهي الغاية التي من أجلها وُجد. إذن، ففي مرحلة الأنا يكمن الإنسان الأناني ــ المغلق، وفي مرحلة الذات يكمن الإنسان العاقل المتوازن. وفي مرحلة الكيان يكمن الإنسان المحقق للطاقة الكونية المنطوية فيه. وهذا الإنسان الأخير يرفع مستوى أناه، أي اللاوعي الكامن، ومستوى ذاته، إلى الوعي الذي يسمو به إلى مستويات الكون العليا.

ولن يتسنى للإنسان أن يُعرف بنظرته الشمولية أو موقفه الكلّي في العالم ما لم يكن قد تجاوز الأنا إلى الذات في الحد الأدنى، وإلى الكيان في الحد الأعلى. ويشدد علماء نفس الأعماق، وهم علماء نفس تجاوزوا مدرسة علم نفس السلوك، على أن الإنسان المتكامل هو الإنسان المتوازن، الإنسان الذي أحدث توازناً بين شعوره ولاشعوره، بين وعيه ولاوعيه. ويشير أولئك العلماء، وعلى رأسهم يونغ، إلى أن التوازن الداخلي ليس إلا تكاملاً داخلياً، ويُعلنون ما يلي: ما لم تكن الشخصية متوازنة، فلا بد أن يتعرّض كلّ ما يوضع فيها أو كل ما تعتنقه للخلل والاضطراب والتشويش. فالإيمان، والإعتقاد والصداقة... إلخ، عرضة للخلل في الإنسان الذي لم يحقق التوازن النفسي بين شعوره ولاشعوره، بين وعيه ولاوعيه في شخصيته.

يشدّد الحكماء، وهم علماء تجاوزوا المدرسة التكاملية، على وحدة الكيان، لاعتقادهم أن الإنسان المتوازن قد يرتكس إلى لاشعوره أو قد يتعرض للخطأ، الأمر الذي يعني أنه لم يتجاوز مرحلة الأنا والذات كما ينبغي. والحق يقال: إن بعض الذين حققوا التوازن الداخلي، قد تعرضوا لطوارئ أحدثت خللاً في التوازن، فاضطروا إلى إعادة هذا التوازن من جديد. إنهم اقترفوا الخطأ، وليس الخطيئة، بين الفترة التي تعرضوا فيها للخلل والفترة التي استعادوا فيها التوازن.

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نشدد على إحداث التوازن بين الشعور واللاشعور، وندعو إلى تحقيق الإنسان المتوازن الذي يتكامل حتى ولو كان يتعرّض، أحياناً، لأخطاء بسيطة لا تؤثر بعمق في التوازن القائم. ومع ذلك، ندعو إلى تحقيق الكيان وذلك من أجل توحيد الإنسان في أناه، وذاته وكيانه. وأخيراً، نُلمح إلى الحقيقة التالية: إن النظرة الشمولية أو الكلية تنبثق في الإنسان المتوازن والمتكامل، وتتحقق في الإنسان المتّحد في كيانه.

سادساً ـ المحاكمة والشخصية المتوازنة

المحاكمة فعل إنساني يشير إلى تسامي الفكر، في معالمه الكاملة، أثناء صعوده إلى مستويات المعرفة المتدرجة والمتصلة. والمحاكمة ضرورة طبيعية وإنسانية لبلوغ الدقة في التفكير، والمعقولية، وتجنب الخطأ ومجانبة الصواب. وتتمثل المحاكمة في سلسلة مترابطة، متدرجة وصاعدة ينتقل فيها العقل من مرحلة يقين إلى مرحلة يقين جديدة أسمى، تتصل بعضها مع بعض ولا تقبل الانفصال. وإذا كنّا نُقر بوجود محاكمة لدينا، فإننا نقر أيضاً بوجود محكمة تجري فيها محاكماتنا. والحق يقال: إن هذه المحكمة تتدرّج في مستوياتها، وذلك من أجل تحقيق الغاية السامية من العملية الفكرية. وإذا تساءلنا عن الطريقة التي يسلكها العقل وهو يبغي الوضوح الفكري، والمعقولية، والصواب وتجنب الخطأ، لأجبنا بأن إعادة النظر تمدّنا بيقين جديد، وأن التأمل يجعلنا نتدرّج في محاكمتنا حتى نبلغ مستوى الحكمة. هكذا، نحقق، عن طريق درجات ومستويات المحاكمة الداخلية، المستوى الأعلى الذي ندعوه الضمير أو الوجدان. فالضمير، في هذا السياق، لا يتضمن معنى غيبياً ينأى بنا عن حقيقة المحاكمة، وذلك لأنه الدرجة القصوى والنهائية التي يتسنّمها العقل أثناء عملية المحاكمة: إنه أعلى درجات المحاكمة... هو الذروة التي يبلغها العقل في فعله المنطقي والأخلاقي والمثالي.

إذا كانت إعادة النظر والتأمل طريقتين تحققان الوضوح الفكري، فلا بدّ من التساؤل: كيف يكون العقل قادراً على تحقيق هذا الوضوح وبلوغ النتائج الفكرية المعقولة أو الصحيحة، أو التقريبية؟ هل يستطيع العقل، بما يشتمل عليه من مبادئ فطرية كامنة، أن يحقق مبادئه التي تشير إلى تكامل أبعاد الشخصية وتوازنها؟

ثمة إمكان في العقل هو طاقة تجعله يبلغ مستويات الحقيقة. ولا يتحول هذا الإمكان إلى فعل ما لم يتجنب العقل الإنفعال. فالعقل المنفعل لا يعي الحقيقة، ولا يسمو في درجات المحاكمة السليمة، ولا يعيد النظر أو يتأمل، وذلك لأنه خاضع لانفعاله. وهكذا، لا يستطيع العقل المنفعل أن ينشئ محاكمة صحيحة، كما وأنه يعجز عن تحقيق الصواب.

هكذا، ندرك أن الشخصية المتكاملة تتميز بعقل يحاكم دون أن ينفعل.

يجدر بنا، وقد بلغنا هذا المستوى من حديثنا، أن نشير إلى السمات أو المعالم الخاصة والعامة التي تؤلف الشخصية المتكاملة. ويمكننا إيجاز هذه السمات بما يلي:

أولاً ـ التحمّل

يشير التحمّل إلى الموقف العقلي الذي نتّخذه إزاء الآخر أو الآخرين، كما يشير إلى التسامح الفكري والأخلاقي إزاء المبادئ والمعتقدات الأخرى. والإنسان المتحمل هو إنسان

منفتح على الآخرين، يتصف بقلب تغمره المحبة، ويتحلّى بعقل تملؤه الحكمة والاحترام. ويشبه عقل الإنسان المتحمل بحديقة تزرع فيها ورود وأزهار العالم لتشكّل تنوعاً في وحدة. إنه عقل ينفتح على التعدّدية والتنوّع القائمين في وحدة الوجود الأرضي. ولن يتسنّى لأي إنسان أن يوحّد الكثرة القائمة في قلب الموضوعات، والأشياء والمعتقدات إن هو أغلق قلبه وعقله. فالعقل المنفتح والقلب المنفتح كفيلان بتحمّل الآخرين. وهذا يعني أنه يقف من الغير موقف المتحمّل، ويقرّ بوجود حقائق أخرى إلى جانب الحقيقة التي يتبناها، ويعترف بوجود مفاهيم أخرى بالإضافة إلى مفاهيمه، ومبادئ أخرى تغاير تلك التي يتخذها مسالك له، ومواقف أخرى تماثل مواقفه الخاصة. وعند هذا الحد، يقف منها موقف الاحترام، ويدرك أن موقفه الخاص، ومبدأه الخاص، ومعتقده الخاص، ومفهومه الخاص يؤدي به إلى تحقيق شخصية متكاملة. فالتكامل مؤشّر إلى التداخل والتفاعل بين الحقائق على مستوى الإنسان، ودليل على الاتّكال والتداخل المتبادل بين الأنماط المادية. والوحدة الإنسانية لا تتحقق إلا على صعيد توطيد العلاقة مع كل ما هو كائن. إذن، فالإنسان المتحمل إنسان توحيدي وتكاملي؛ وتوحيده هذا وتكامله لا يتمّان على صعيد فرز ذاته وعزلها عن الذوات الأخرى، واعتقاده بتفرّده عن الآخرين، بل يتمان على صعيد الرؤية الشاملة، العالمية، الموحِّدة لأنماط الفكر الإنساني ومعتقداته... الإنسان المتحمل يشاهد في «برج بابل» برج الوحدة لا برج التشتت والبلبلة.

الإنسان المتحمل يتجاوز الإنفعال. وإذا كان الحكم المسبق انفعالاً، امتنع الإنسان المتحمل، المنفتح على التيارات الفكرية العالمية، عن ضغط عقله بالأحكام المسبقة والخلفيات. فمثل هذه الأحكام السابقة والخلفيات المتحيزة تجعل منه رافضاً، متعصباً، عدائياً، متحيزاً، الأمر الذي يحول دون تلاقيه مع الآخرين عند نقطة من نقاط الأنسنة، فلا يرى جمال التعدد في الوحدة. وتعجز هذه الخلفيات عن الإنفتاح على الأفكار وعن مد الإنسان بوعي الحقيقة المتمثلة فيها. وإن هو أقبل عليها، والخلفيّات تملأ عقله، رفضها وأعلن عدم صلاحيتها. وإن هو أدرك أن الحقيقة تتنوع ضمن وحدة، وتكثر ضمن تكامل، وتتداخل ضمن نسيج واحد، وقف منها موقف المتحمّل، العقلاني، الذي يزهو ببهاء التنوعات وألق الوحدة.

الإنسان المنفتح، المتحمِّل، إنسان متكامل يتميز بشخصية متوازنة، إنه إنسان يتألق بالمحبة التي تشير إلى ضم زهور العالم ووروده كلها في باقة واحدة، هي الإنسانية، وجمع شمل الحقيقة بأنواعها كلها.

ثانياً ـ العقل المكوِّن

يقف العقل المكوِّن مقابل العقل المكوَّن. وليس هذا الأخير سوى العقل الذي تشكّل وفق سياق فكري أو نفسي معيّن؛ وقد يؤلف هذا السياق الفكري أو النفسي إشراطاً

أو إشراطات، قيداً أو قيوداً، ثابتاً أو ثوابت للعقل. وعلى هذا الأساس، يتجه العقل المكوِّن، على نحو دائم، إلى الماضي، الفرديّ والجماعي، ويحيا فيه. ويحنّ هذا العقل المكوِّن إلى التراث القديم ويأخذ منه المثال الكامل. ويشير هذا الحنين وهذا الأخذ إلى عملية ارتكاسية، يرتبط الحاضر فيها بالماضي. أما المستقبل فيخضع للماضي، ويستحيل إلى نظرة غيبية تخلو من الفاعلية والإبداع.

وعلى غير ذلك، يتميز العقل المكوِّن بما يلي:

١ ـ إنه يمتد إلى الماضي، الفردي والجماعي، ويناقش أصوله دون انفعال.

٢ ـ إنه يجعل الماضي حافزاً له ودافعاً إلى المستقبل. وقد يتجاوزه إلى مرحلة أسمى في سلّم الوعي.

٣ ـ يزرع الحاضر ببذور النتائج الواضحة التي سيحصدها في المستقبل ثماراً ناضجة. فهو يدرك أن المستقبل أبعد من أن يكون عملية غيبية، ويعي أن ما يزرعه الإنسان في الحاضر، وما زرعه في الماضي، سيحصده في المستقبل.

وإذا كان العقل المكوِّن يحلّل الماضي الجماعي، فهو لا يتورّع عن تحليل الماضي الفردي، فيعمل جاهداً للخلاص من شوائبه ورواسبه التي أقلقته على نحو انفعال. وإن مثل هذا العقل جدير بأن ينعتق من أغلاله النفسية التي أشرطته في فترة الطفولة، على صعيد الفرد، وفي الماضي، على صعيد الجماعة، وتجسّدت في التعاليم التي ضيّعت مدى الرؤية والبصيرة لديه.

ثالثاً ـ النقد والسبب الكافي

البحث عن السبب الكافي، السبب المقنع والتبريري، بحث عن المعرفة وتحقيق لها. البحث عن السبب الكافي بحث عن المبادئ الأولية، وإعراض عن الأعراض. والسبب الكافي هو، في أساسه، سبب تبريري يعتمد التلازم القائم بين المقدمة والنتيجة، ويرفض التسويغ الذي يضع المقدمة المتوافقة مع الإنفعال، مع المصلحة الخاصة، ويستخلص نتيجة ملازمة للمقدمة، نتيجة نفعية ذاتية. والعقل المكوِّن المنفتح، عقل يعتمد السبب الكافي ولا يقتنع بالأسباب العديدة التسويغية وذلك لأنها انفعالية، أو مرحلية أو نفعية.

ولا يقل النقد أهمية عن السبب الكافي. فالنقد هو ذروة الدراسة والتقصّي والبحث. ولما كنّا نرفض الإعتراف بوجود نقد بنّاء وآخر تهديمي، أو الإقرار بوجود نقد إيجابي وآخر سلبي، فإننا نتجه إلى الإفصاح عن نقد هو دراسة وفهم ووعي. عندما ننقد بحثاً، فإنما يعني أننا بلغنا في دراسته مستوى عقلياً رائعاً. وبالفعل، لا يسعني الإلمام بهذه

الدراسة، أي النقد، ما لم أكن أتميّز بعقل منفتح، محاكم، يبحث عن الأسباب الكافية، ويتجنب الانفعال. وفي هذه الحالة، تكون النتيجة التي أستدل إليها في كل دراسة نقداً.

هكذا، ندرك كيف تتألق الشخصية المتكاملة بعقل نقدي يعتمد السبب الكافي الذي يبرّر ولا يسوّغ، يحاكم ولا ينفعل.

رابعاً ـ صداقة النفس وصداقة الآخرين

يتمثل الموضوع الذي يطرح ذاته على بساط البحث ويشكّل القضية الكبرى في حياة الإنسان في الأسئلة التالية: هل أنا صديق نفسي؟ وإن كنت صديق نفسي، فكيف تتحقق هذه الصداقة؟ هل أنا عدو نفسي؟ وإن كنت عدو نفسي، فكيف يكون هذا العداء؟ هل أنا عدو الآخرين؟ وإن كنت عدوهم، فكيف يكون هذا العداء؟

عندما عمدت إلى تبني مبدأ الصراحة مع نفسي، وجدت أنني عدوها أحياناً، وعلمت أن الإنسان، وهو في حالة عدائه لنفسه، غير قادر على إقامة صداقة مع الآخرين. ويعود هذا العداء للغير إلى سبب واحد هو عدائي لنفسي. وتساءلت: كيف أكون عدو نفسي، وأنا أحب ذاتي؟ وأجبت: إن حب الذات قد يتجسد في أكثر المفاهيم التي يتشكل منها العداء. فإن كنت كاذباً، أو مخادعاً، أو متكبراً، أو مستغلاً، أو متعصباً، أو منفعلاً، أو أنانياً... إلخ، فلا بد وأن أكون عدو نفسي. وإذا كنت عدو نفسي، فيستحيل أن أكون صديق غيري مهما بلغ ادعائي بأنني أتبنى العقائد الصالحة. إذن فالقضية ليست مسألة ميكانيكية ـ آلية، بقدر ما هي قضية ديناميكية تشير إلى تفاعل كياني كله. وهكذا، علمت أن غالبية أعدائي أناس جعلتهم أعداء لي، ودفعتهم إلى المواقف القاسية التي يسلكونها إزائي، وذلك لأنني، بعدائي لنفسي، أثرت فيهم عداءهم لي وعداءهم لأنفسهم. والآن نسأل: كيف يمكن لمن يهزأ بالآخرين ويستغلهم، أو يجردهم من إنسانيتهم، أو يتكبر عليهم، أو يتعصب ضدهم، كيف يمكن لهذا المرء أن يكون صديقاً للآخرين، في الوقت الذي يقف من نفسه موقف العداء؟

هكذا، نعلم أن الشخصية المتكاملة، شخصية تنفتح على العالم كله بمحبة وصداقة تشيران إلى صداقة الإنسان مع نفسه. فالإنسان الذي لا يصادق نفسه هو إنسان فصامي، منقسم على ذاته، يعجز عن إقامة التوازن والانسجام في داخله. ففي الإنسان طاقة حيوية، تتعدّد معالمها، وتتنوّع فعالياتها ونشاطاتها. والإنسان المتكامل هو الشخصية القادرة على إقامة التوازن والاتساق بينها لكي تتكامل في كيان متوافق ومتناغم. وعلى غير ذلك، يتعدّد الأفراد ضمن الشخص الواحد، ويتجزأ الإنسان في داخله. وما من سبيل إلى تحقيق هذا الانسجام إلا بالوعي.

خامساً ـ الغايات العظمى والوعي الكوني

إذا كان تكامل الشخصية يحيا في توازن الفاعليـات الداخليـة وفي انسجام المعالم العديدة التي تتجلى فيها الطاقة الحيوية، فإن سعي الإنسان إلى تحقيق غاية سامية في وجوده حرّي بأن يمدّه بوعي كوني، يشاهد من خلاله الهدف الأساسي والرئيس الذي من أجله وُجد على هذه البسيطة. وفي هذا الوعي الكوني، تتفاعل قواه الداخلية كلها وتتكامل وهي تنجذب إلى قطب يتمثل في حقيقة سامية يعمل على تطبيقها. وفي هذه الحالة، يبدأ في عملية انعتاق تدريجية من إشراطاته الكثيرة التي جزأته في داخله.

وإني أقوى على القول بوجود هذه الحقيقة السامية في كيان الإنسان ذاته، كما أني أصرّح بأن الغاية التي يسعى إلى تحقيقها هي طاقة كامنة فيه، وليست خارجة عنه. وإذا شاء الإنسان تحقيق هذه الطاقة الكامنة، فإنما عليه أن ينصت إلى الإلهام الداخلي الذي يوحي إليه كيف يسلك السبيل، ويُغفل النهي الخارجي الذي تفرضه عليه مجموعة النواهي التي تشكل الشريعة.

تلكم هي بعض المعالم التي أقترحها لمن شاء تحقيق شخصية متكاملة.



الفصل الثاني

الرجل والمرأة [٢]

يُعد هذا الموضوع بحثاً لقضية الكائن الإنساني كما هو موجود على الكرة الأرضية. ولا يتطلب بحثنا هذا طرح الموضوع باعتباره مشكلة اجتماعية أو إنسانية لسبب أصيل هو أن المشكلة أمر يستوجب الحلّ ومعرفة السبب أو الأسباب. لكن بحثنا يطرح ذاته كقضية تستوجب الفهم والوعي والحكمة. إذن، فبحثنا هذا ولوج إلى معرفة حقيقة الإنسان وواقعيته، ودخول إلى سرّ هذا الكائن من وجهة نظر العلاقة بين قطبيه. الرجل والمرأة.

تطرح القضية ذاتها في مقولتين: الرجل والمرأة. الرجل إنسان والمرأة إنسان، الرجل آدم والمرأة آدم. فالإنسان يكشف عن علاقته بذاته ولذاته على مستوى كوكبنا هذا في قطبين يعملان على تحقيق غاية. وتُعرّف الغاية بأنها تحقيق الوجود على كوكب الأرض. ولما كان الوجود في هذا الكوكب يشير إلى ثنائية ظاهرية، فمن المؤكد أن الإنسان ثنائي في واقعه؛ وهذا يعني أنه رجل وامرأة. ولما كانت الظاهرية هي القضية الأساسية التي تطرح ذاتها على مستوى كوكبنا، فالعلاقة التي تقوم بين قطبي أو طرفي هذه الثنائية سرّ من الأسرار، يغلّف حياتنا كلها. والسرّ، كما يُفهم في عمقه، يشير إلى وجود حقيقة جوهرية واحدة، تتّصف بثنائية ظاهرية أو بازدواجية تعرف بقطبين يفعلان معاً من أجل إعادة الوحدة إلى الإنسان ضمن عملية تلاقٍ ندعوها العلاقة بين قطبي الحياة أو الإنسان تارة، والزواج أو الاقتران تارة أخرى.

نحاول في حديثنا هذا، أن نميط اللثام عن حقيقة هذا السر الذي يتصف به الإنسان. وقبل الشروع بالإجابة والتحليل، نتساءل عن ثنائية الإنسان وازدواجيته، وقطبيه. فلم لا يكون الإنسان واحداً؟

---

[٢] محاضرة أُلقيت بنادي الوفاء بدمشق، عام ١٩٨٠.

تشير إجابتنا إلى أن الإنسان واحد وإلى أن الرجل والمرأة قطبا هذه الأحادية، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بالثنائية من جهة وبالواحدية من جهة أخرى. وتشير إجابتنا أيضاً إلى أن السرّ يكمن في واحدية الإنسان لا في ثنائيته. هنالك حقيقة تؤكد واحدية الإنسان وهنالك واقعية تؤكد ثنائيته. وهكذا، نصل إلى ما يلي: يشير سر الإنسان وحقيقته إلى أنه واحد، ويشير ظاهر الإنسان وواقعه إلى أنه اثنان. وليس هذا إلا لأن كوكبنا يستوجب الثنائية في سبيل تحقيق الوحدة.

بهذه الطريقة يتم ولوجنا إلى عمق الموضوع.

يقتضي البحث، ونحن نقوم بعملية الإفصاح عن الحقيقة المختبئة في عمق كيان الإنسان، أن نتطرق إلى موضوع تقليدي طُرح علينا منذ طفولتنا على صورة حقيقة، وتغلغل في لاوعينا لقرون طويلة. ولا شك أن هذا الموضوع خلّف في لاوعينا الجمعي الذي تكدّس عبر العصور سوء فهم لواحدية الإنسان، وأوقعنا في شرور عديدة نتجت عن سوء الفهم هذا، أقل ما يقال عنها؛ إنها كرّست مبدأ الثنائية الظاهرية وأحلّته محل الواحدية.

تحدثنا الأسطورة التقليدية التي لقّنّاها منذ طفولتنا عن بشرية بدأت بكائن أسمى سُمي بآدم عرّفته المبادئ التقليدية الشائعة بالذكورة. وتضيف هذه الأسطورة التقليدية أن كائناً آخر، هو المرأة ـــ حواء، تشكّل من جسد هذا الكائن الأسبق، الرجل. وعملت الأسطورة على إطلاق اسم على ذينك الكائنين، فكان أحدهما آدم والآخر حواء.

هذا ما كان في البدء، بدء الجنس البشري. فهل أن الأسطورة المطروحة بهذه الصورة تنطوي على الحق أم أننا نعتبرها مجرد تشويه للحقيقة؟

تشير الدراسات المقارنة التي قام بها علماء ومفكرون خلال العصر الحديث بوجه عام والدراسات الثيوزوفية والإيزوتيرية بوجه خاص إلى أن الميثولوجيا تنطوي على رمزية تتطلب التفسير والتأويل. وإذا كانت هذه الدراسات عميقة في طرحها لأي موضوع، فجدير بنا أن نتساءل عن الرمز الكامن في هذه السرية وعن حقيقة تفسيرها وتأويلها.

تؤكد هذه الدراسات، علمية كانت أم فكرية، أن كلمة آدم لا تعني رجلاً واحداً وأن كلمة حواء لا تعني امرأة واحدة. فآدم، وفق معطيات هذه الدراسات، لم يكن رجلاً. والبرهان الذي نعتمده هو أن المرأة لا تنبثق من رجل، وبالتالي لو كان آدم رجلاً لانبثق منه رجل لا امرأة. ولقد خلصت هذه الدراسات إلى القول: إن كلمة آدم تعني الجنس البشري كله، الجنس البشري بأنواعه وفق مستواه الكوكبي الأرضي. وتؤكد هذه الدراسات أن اصطلاح «آدم كادمون» الوارد في الكتابات الإيزوتيرية القديمة، تعني الجنس البشري. وتشدّد هذه الدراسات على أن إطلاق صفة الآدمية على حوّاء دليل على أن كلمة آدم

تشير إلى الإنسان، في جنسه كلّه. والواقع هو أن هذه الصفة تعبّر عن إنسانية المرأة كما تعبّر عن إنسانية الرجل، وعن آدمية المرأة كما تعبّر عن آدمية الرجل.

وتصرّح هذه الدراسات أن آدم، الجنس البشري، في بدء دورنا هذا، الذي لم يكن رجلاً، كان وحيد الجنس، أندروجين. وتعلن تلك الدراسات الأسطورية أن الجنس البشري، وحيد الجنس، قد انقسم إلى قسمين، فكان الرجل وكان المرأة. ولما كان مبدأ الثنائية الظاهرية هو المبدأ السائد على هذا الكوكب الذي نحيا عليه، فكان واجباً أن ينقسم الكائن أو يتمايز، في وحدة جنسه، إلى قسمين.

ذلكم هو السر الذي وجد في البدء، بدء الجنس البشري. وتلكم هي حقيقة واحدية الإنسان الجوهرية التي تحولت أو تمايزت، وفق منطق وضرورة طبيعة هذا العالم، إلى ثنائية ظاهرية ملحوظة، تتمثل بواقع الرجل والمرأة، قطبي الإنسان.

وإذا تساءل سائل عن الطريقة التي تم بها التمايز، وطالب بالبرهان العلمي الذي يؤكد هذه الحقيقة والواقع، قلنا بأن إجابتنا تدور حول مركزين نعتبرهما برهانين. البرهان الأول طبيعي وواقعي نشاهده أمامنا، والبرهان الثاني علمي كشف عنه علماء البيولوجيا.

في البرهان الأول نجد الخنثى. فالخنثى كائن بشري ليس ذكراً وليس أنثى؛ هو كائن لم يتمايز الجنس الواحد فيه تمايزاً كاملاً. والخنثى واقع نعاينه، ويتأكّد بواقعيته العلمية والطبيعية الملموسة.

كيف نعلل هذه الظاهرة؟

الطبيعة لا تعرف الشذوذ والفوضى والصدفة. كل شيء في الطبيعة يعرف النظام، ويتصرف أو يسلك وفق هذا النظام. ولقد أظهرت البيولوجيا أن علم الوراثة كشف عن قوانين تُعتبر، في حال عدم إدراكها، أموراً محيرة ومذهلة. ولما كانت الطبيعة تكشف عن ذاتها من خلال ظاهرات يسبر الإنسان عمق حقيقتها، فإن الإنسان يعمل جاهداً لتبيان هذه الحقيقة. ولمّا كانت قوانين الطبيعة عميقة في سرها ومستترة ومعقدة، فإن بعضها يتّسم بصعوبة أكثر من بعضها الآخر. والطبيعة تلمّح إلى الحقيقة المكنونة في صدرها. وعلى هذا الأساس، لا تكون ظاهرة الخنثى شذوذاً بل حقيقة تدل على سرّ ما اختبأ في جوهر الوجود. وقد استطاعت الدراسات الثيوزوفية والبيولوجية الحديثة إظهار واقع هذا السرّ، وأكّدت وجود كائن أولي لم يكن ذكراً أو أنثى. لقد توزع ذلك الكائن، وحيد الجنس، وفق مبدأ الطبيعة الأرضية، إلى ذكر وأنثى... تم هذا الواقع لأن استمرارية الكائن البشري تقوم في الثنائية.

يتمثّل البرهان الثاني في الخلية الإنسانية. والحق أن هذه الخلية لا تكون، في بدء تكوينها، ذكراً أو أنثى. إنها واحدية الجنس. ولكنها تتمايز إلى ذكر أو أنثى وفق

الوظيفة التي ستقوم بها. فالخلية الإنسانية المكوِّنة عودة إلى الكائن الأول البدئي أو إلى الخلية الأولى قبل مرحلة تمايزها. فهي تمثله خير تمثيل. ولما كانت عملية التكوين والتكون في رحم الأم خلال أشهر تسعة تمثل آلاف آلاف السنين التي قضتها الطبيعة لكي تنتقل من الخلية الواحدة إلى الإنسان، الذكر والأنثى، فإن عملية التكون هذه في رحم المرأة تشير إلى هذه الحقيقة. ولما كانت الخلية الأولى الوحيدة، قبل تمايزها إلى أنواع عديدة، لا تعرف الثنائية. فإن الخلية الإنسانية، في رحم المرأة لا تعرف التمايز والثنائية قبل التلقيح. ولهذا، تكون هذه الخلية واحدة، واحدية، لا تعرف الإنقسام. وهذا هو سر عودة الإنسان إلى الواحدية في الخلية. لكنها تخضع للإنقسام، وفق مفهوم الطبيعة الأرضية، إلى ذكر وأنثى، بحسب وظيفة كل منهما، لكي يستمر الوجود على الأرض.

هنالك برهان ثالث لا يعتمد الواقعية العلمية بحرفيتها، بل يعتمد الوظيفة الإنسانية في كلا القطبين.

لن يكون بمستطاعنا أن نحدد هذه الوظيفة إلا من خلال قضية إنسانية، هي اجتماعية وسياسية وبيولوجية. وتدور هذه القضية حول مركزية المساواة بين الرجل والمرأة. فهل يتساوى قطبا الإنسان أم أن أحدهما يرجح على الآخر؟ الجواب صريح وواضح. فإن كان الرجل والمرأة قطبي الحياة والإنسان، كانت المساواة تامة بينهما. لكن تساؤلنا يطرح ذاته في الصورة التالية: كيف تكون هذه المساواة؟

لا تكون مساواة الرجل بالمرأة، أو المرأة بالرجل مساواة في الكمّ. فهذه المساواة الكمّية ذاتها لا تتم بين الرجل والرجل أو بين المرأة والمرأة. لكن المساواة تتحقق في الكيف. والكيف، في مقولتنا هذه، يشير إلى الوظيفة التي يقوم بها كل قطب. ولما كانت كل وظيفة على حدة، لا تكتمل بدون الأخرى، فأن الوظيفتين تتساويان تماماً. فليس فخراً للرجل أن يقول: إنه أتى أولاً وتقدم على المرأة بالزمن، ذلك لأن أسبقية الرجل على المرأة دليل على عدم اكتماله، كما هو دليل على حاجته الماسّة لتحقيق وجوده وعلى أن المرأة هي التي أكملته. ولكي نبعد كل لبس أو كل جدل عقيم نقول: لم تكن هنالك أسبقية رجل على امرأة أو أسبقية امرأة على رجل. فآدم لم يعنِ شيئاً آخر سوى الجنس البشري المتمثل، بعد انقسامه، بالرجل والمرأة. أما قبل انقسامه فكان وحيد الجنس.

شئنا تقديم هذا البرهان الثالث بهذه الصيغة رغبة منا في عدم الوقوع في إشكال متافيزيائي. ولذا قلنا: إن الوظيفة هي التي تحدد نوع الإنسان، ذكراً كان أم أنثى. ولهذا السبب، نجرؤ على القول: إن هذه الوظيفة تعني أن الجسم الروحاني المتجسّد في هذا الوجود يلبس جسم امرأة أو جسم رجل في توافق مع المهمة التي سيؤديها أو الواجب الذي سيقوم به. فإن كان على الجسم الروحاني أن يقوم بدور الأنثى لبس جسد امرأة، وإن كان

عليه أن يقوم بدور الذكر لبس جسد رجل. ومن هذا نستنتج أن الجسم الروحاني لا يتصف بالذكورة أو بالأنوثة؛ فليس هو ذكراً أو أنثى. لكنه يتصف بالذكورة أو بالأنوثة في مجال تحقيق ذاته على هذا الكوكب. ولهذا نقول: إن الرجل والمرأة يتساويان في الكيف لأن جسمهما الروحاني ليس ذكراً أو أنثى، ولأن التنوع أو التمايز الوحيد بينهما يشير إلى الوظيفة فقط. والمساواة الحقة هي أن يحقق كل منهما وظيفته وأن يصل بها إلى كمالها.

هكذا، نبرهن كيف تكون الثنائية في الإنسان ظاهرية، وكيف تكون الواحدية جوهرية وأساسية.

ولا غرو أن برهاننا المتافيزيائي هذا يقودنا إلى برهان رابع ناتج. فلقد برهن العلم الحديث أن كل ما في الرجل موجود في المرأة، وأن كل ما في المرأة موجود في الرجل بنسبة أقل أو أكثر. وهكذا، نقول: إن الاختلاف لا يقوم بينهما؛ فلا يقوم بينهما إلا التمايز والتنوع. فالاختلاف يشير إلى التضاد أو التناقض، والتنوع يشير إلى التمايز ضمن الواحدية. والضرورة تقتضي التمايز على مستوى كوكبنا هذا. والتمايز يعني تنوّع الوظيفة من الوجهة البيولوجية فقط.

لا فرق إذن بين الرجل والمرأة.

هكذا، يكون الرجل والمرأة قطبين لإنسان واحد. ولمّا كان هذان القطبان يتفاعلان ضمن حقيقة واحدة ويهدفان إلى استمرارية الوجود المادي على كوكب الأرض، فجدير بنا أن ننظر إلى واقع هذه العلاقة وإلى حقيقتها في آن واحد.

يبدو واقع هذه العلاقة في الظاهرة البيولوجية التي نطلق عليها اسم الحب أو التجاذب المادي. وتبدو حقيقة هذه العلاقة في الظاهرة النفسية التي نطلق عليها اسم اجتماعية الإنسان، وفي الظاهرة المثالية التي نطلق عليها اسم المحبة أو التجاذب الروحي.

إذن، فبحثنا يفرض ذاته كضرورة كافية من خلال بحث دوافع الإنسان الثلاثة: ١- البيولوجية - المادية - الجسدية. ٢ - المثالية - الاجتماعية - الإناسية. ٣ - المثالية - الروحية.

الدوافع البيولوجية هي تلك الدوافع المغروسة والكامنة في مادة الإنسان، التي تسعى إلى تحقيق ذاتها من خلال تلقائية طبيعية تهدف إلى تحقيق غاية. وتكون هذه الدوافع البيولوجية طاقة حيوية أصيلة تعمل في الإنسان لتحقيق غاية. فالدوافع الطبيعية - المادية - البيولوجية هادفة في جوهرها، منظّمة في أساسها لأنها تسعى إلى تحقيق ذاتها؛ هذا، على الرغم من أن التلقائية تشكّل محورها. فإن هي انتظمت وتفاعلت مع الدوافع الأخرى كانت غائية، وإن هي فعلت بذاتها ولذاتها كانت غريزية مدمّرة.

إن دوافع الجوع، والجنس، والعطش دوافع بيولوجية توجد بوجود الإنسان، وتتأصل في جذور جسده. فهي ليست أموراً تخرج عن نطاق الجسمية في المتعضّية البشرية.

ولما كانت العلاقة بين الرجل والمرأة تتصف بظاهرتها البيولوجية التي أطلقنا عليها اسم الحب، أو الجنس أو التجاذب المادي، فمن واجبنا أن نعرّف هذه الظاهرة فنقول: الجنس أو الحب هو انجذاب المادة إلى المادة، وتوق أو حنين الجسد إلى الجسد، بفعل طاقة داخلية صميمية ندعوها دافعاً بيولوجياً، طبيعياً أو حيوياً.

هذه هي العلاقة الأولى التي تقوم بين الرجل والمرأة. لكن هذه العلاقة تشكل عاملاً يشترك فيه كل من الإنسان والحيوان. فالدافع البيولوجي دافع يعمل في الإنسان والحيوان على السواء. لكنه يقف في الحيوان عند هذا الحد، ولا يتعداه أو يتجاوزه إلى دافع أسمى. فالحيوان يحقق الدافع البيولوجي والطبيعي كطاقة حيوية بذات الدرجة التي يحققها الإنسان، ذلك أن الطبيعة تعمل من أجل تحقيق ذاتها. ولا يمنعنا هذا من القول: إن الدافع البيولوجي منظم في الحيوان تنظيماً دقيقاً يفوق مثيله في الإنسان. ويعود عدم انتظام هذا الدافع في الإنسان إلى وجود العامل الثاني وهو الدافع النفسي ـ الاجتماعي. ولمّا كان هذا الدافع شبه معدوم لدى الحيوان، كان دافعه البيولوجي أكثر انتظاماً. وهذا ما يدفعنا إلى القول: إن أي اختلال في الدافع النفسي ـ الاجتماعي لدى الإنسان يؤدي إلى اختلال في الوظيفة البيولوجية. ولا بد لنا أن نأخذ بعين الاعتبار أن بحث الدوافع يشير إلى استقرارها وتحقيقها لذاتها على نحو طبيعي ونفسي، الأمر الذي يلزمنا على القول: إن بحثنا هذا ينطبق على الإنسان السوي.

الدوافع النفسية ـ الاجتماعية هي تلك الدوافع التي يبدأ الإنسان، من خلالها، يتمايز عن الحيوان، أو بصيغة أخرى، نقول: هي الدوافع التي تجعل من الإنسان كائناً يسمو بنفسانيته على بيولوجيته. إذن، تعتبر هذه الدوافع امتداداً للفعل البيولوجي، الأمر الذي لا يسمح للإنسان، في قطبيه، أن يتوقف عند حد تحقيق الدافع الطبيعي وحده. ولا شك أن القيام بالدافع الطبيعي في المجال الإنساني، لمجرد تحقيقه فقط، أمر يسيء إلى توازنه إساءة كبرى.

هكذا، نرى أن الدوافع النفسية ـ الاجتماعية تمتد ولا تقف عند حدود البيولوجيا، بينما تنتهي في الحيوان أو تتضاءل. فالدافع البيولوجي لا يقف عند حدوده في نطاق الإنسان، بل يتجاوز ذاته إلى دافع أكثر أصالة في إنسانية الإنسان هو النفسانية والاجتماع.

وإذا أخذنا الأمومة مثالاً قلنا: إن الأمومة دافع بيولوجي يشترك فيه كل من الحيوان والإنسان. ولكنه، مع ذلك، دافع يستمر في الإنسان ويمتد. وامتداده في الإنسان

يشكل الدافع النفسي ـ الاجتماعي. ويدل هذا أن الإنسان أكثر سمواً من الحيوان. ولكننا نضيف قائلين: إنه ينحطّ إلى مستوى أدنى من مستوى الحيوان إن هو عجز عن وعي هذه الحقيقة.

يكتفي الحيوان بتحقيق دافع الأمومة؛ ولسوف يقطع صلته بهذا الدافع بعد تحقيقه على المستوى البيولوجي. ويعمل الإنسان على امتداد هذا الدافع على المستوى النفسي ـ الاجتماعي. والحيوان بدوره، يعجز عن تلقين صغاره مبادئ الاحترام، وعزة النفس والشجاعة الأدبية أو غيرها، في الوقت الذي يستمر الإنسان بهذا الأمر، رجلاً كان أو امرأة. فالأمومة في الإنسان دافع يشترك في البيولوجيا والنفس. والجنس في الإنسان، وهو أمومة وأبوة، دافع يشترك في البيولوجيا والنفس.

ولا يقف الدافع النفسي ـ الاجتماعي عند هذا الحد من البحث والتفسير، بل يشير أيضاً إلى أن العلاقة بين الرجل والمرأة نفسية ـ اجتماعية، وبيولوجية كذلك. إن بيئة الأسرة، والزواج، حالة نفسية ـ اجتماعية. ولا شك، أن سعي الإنسان إلى الإنسان تحقيقاً لصداقة وألفة، وتجنباً للوحدة والشعور بالانعزال، وامتداد الإنسان بالآخر تحقيقاً للاجتماع والأنسنة، والتعبير عن الشخصية الإنسانية من خلال الزواج دليل على الجانب النفسي من العلاقة. ولا تكتمل شخصية الإنسان على المستوى النفسي ـ الاجتماعي إلا من خلال تسامي العلاقة البيولوجية وامتدادها.

هكذا، نرى أن العلاقة الجنسية ـ البيولوجية ـ الطبيعية تمتد في الإنسان ليحقق كيانه على مستوى أعلى، هو المستوى النفسي ـ الاجتماعي.

أما العلاقة الثالثة والأخيرة فهي العلاقة المثالية أو الروحية التي تتمثل فيها المحبة خير تمثيل. ففي العلاقة الأولى، وهي العلاقة البيولوجية ـ المادية، يتحقق الحب الذي يعبر عن انجذاب المادة إلى المادة. وفي العلاقة الثالثة، وهي العلاقة المثالية، تتحقق المحبة التي تعبّر عن انجذاب الروح للروح. وإذا توخينا التعبير الواضح عن هذه العلاقة الأخيرة، تأملنا الفكرتين التاليتين:

١ ـ إن كنّا نحترم الإنسان، ونكرّمه ونعتبره الكائن الأفضل على الكرة الأرضية، فحريّ بنا أن نعتبر ونكرّم الوسيلة أو الطريقة التي يحضر من خلالها إلى الوجود. وليست هذه العلاقة غير تلك العلاقة التي تقوم بين الرجل والمرأة، تلك هي التي نسمّيها بالعلاقة الجنسية تارة وبالزواج والاقتران تارة أخرى. وبناء على هذا المبدأ، لا نسمح لأنفسنا أن نعتبر العلاقة ـ الوسيلة منحطّة، أو مدنّسة أو متدنّية لأنها السبيل الوحيد الذي يتحقق فيه وجود الإنسان على الأرض.

٢ ـ إن كنا نعتبر هذه العلاقة، أو الوسيلة أو الطريقة الوحيدة التي يتم من خلالها تجسّد الروح على الأرض، فحريّ بنا أن نعترف بسرّيتها ومثاليتها. إن الاستمرار على هذا الكوكب، وهو تجسّد الطاقة الروحية في مجال مادي، لا يتم إلا من خلال العلاقة بين الرجل والمرأة.

تنبثق مثالية العلاقة من هذا المستوى الثالث للعلاقة بين الرجل والمرأة.

في نهاية حديثنا هذا نستخلص ما يلي: إن العلاقة التي تقوم بين الرجل والمرأة علاقة ثلاثية البعد تتحقق على مستويات ثلاثة: بيولوجية، ونفسية ومثالية. إذن، فالعلاقة ثلاثية الأبعاد وواحدية الجوهر والحقيقة. ولا تعتبر هذه العلاقة ذات شأن وأهمية، ولا تحقق معناها، أو مغزى القيام بها، ما لم تكن تشتمل في صميمها على هذه المستويات الثلاثة أو على مستويين في حدها الأدنى، هما المستوى البيولوجي والنفسي.

عندما نصل إلى نتيجة من هذا النوع نتساءل عن واقع العلاقة التي تقوم بين الرجل والمرأة، وتتم على المستوى البيولوجي وحده. ما هي هذه العلاقة؟ ماذا ندعوها؟ وماذا تكون؟

تُعد العلاقة التي تقوم بين الرجل والمرأة، بل بين كل إنسان وإنسان، وتعتمد المستوى البيولوجي وحده، علاقة مادية لا تفعل لتحقيق غاية. وبصريح الكلمة، ندعوها علاقة زنى. فالزنى علاقة تقوم بين قطبي الإنسان، وتعتمد المستوى البيولوجي وحده. وما الفرق القائم بين العلاقة الجوهرية المتحققة في المستويات الثلاثة وبين العلاقة الجزئية التي تعتمد الجانب البيولوجي سوى فرق يشير إلى أن العلاقة الأولى حقيقية تعبّر عن الكيان الإنساني في شموله المادي، والنفسي والمثالي، والعلاقة الثانية شذوذ عن مبدأ كيان الإنسان وشموله.

هكذا، تتراءى لنا حقيقة العلاقة بين الإنسان وذاته في صورة الرجل والمرأة. وما التعاسة والسوء الناتجان عن هذه العلاقة غير برهان يشير إلى سوء استعمال وسوء تطبيق الإنسان لها. وما الشقاء الذي نراه أثناء تطبيق هذه العلاقة سوى نتاج لطغيان المستوى البيولوجي وحده. فلكي يحيا الإنسان حياة متزنة ورصينة، ويحقق ذاته في علاقة من هذا النوع، يجب عليه أن يقيم توازناً بين هذه المستويات الثلاثة، توازناً حقيقياً يتجاوز المظهر الخارجي.

الفصل الثالث

فلسفة الجنس [٣]

يتمثل الإنسان في قطبيه، الرجل والمرأة، ويصل الحب والمحبة بين هذين القطبين. فالجنس هو محبة الإنسان لنفسه، ذلك لأن الإنسان رجل وامرأة. وتعتبر هذه المحبة الصلة بين قطبي الحياة، لتوليد الحياة أو للتعبير عنها. وهكذا، تتولد الحياة، وتتحقق في الاتصال الذي يتم بين الرجل والمرأة على نحو حب ومحبة.

تشير هذه الحقيقة إلى أن وجود الإنسان وتحقيق ولادته عن طريق الجنس لم يكن وليد نزوة أو لذة. ونحن نعتقد أن طاقة ما تفعل في الإنسان، كأية طاقة حيوية أخرى كامنة في جسده، تجعله يقوم بواجب معين عن طريق عضو من الأعضاء. وتتمثل هذه الطاقة بانجذاب بين قطبي الإنسان لكي تحقق فعلاً ما. ويتمثل الجنس بهذا الانجذاب الحاصل بين قطبي الإنسان ـ فيكون اندفاعاً وانفعالاً، أو نزوة أو لذة أو هيجاناً عندما يفقد هدفه ودون أن يفعل فيه الوعي والإرادة ـ فينقاد للأنا ويعبر عنها. وتخلو الحياة الجنسية عندئذ من فعل المحبة وتعبر عن الأنا وتلقائيتها وتأثرها اللاواعي بالجانب المادي. وينقاد الإنسان لهذه التلقائية انقياداً أعمى، أشد من انقياد الحيوان لدافعه الغريزي. فالحيوان لا يمارس الجنس إلا في سبيل الإنجاب، ولا يقترب ذكر من أنثاه ما لم تسمح هي بذلك الاقتراب وفق نواميس طبيعية منظمة غاية التنظيم. فتكون عملية الجنس منظمة عند الحيوان. ولما كانت غير منظمة في الإنسان، فإنه يمثل درجة أكثر انحطاطاً من الحيوان عندما يعبّر عن انفعال المادة أو الأنا، أي عندما يخلو من قاعدة وعي. فلو كان الجنس في الإنسان منظماً كما هو في الحيوان لما كان إنساناً. فليس تنظيمه في الحيوان إلا دافعاً غريزياً وعدم تنظيمه في الإنسان إلا حرية.

---

[٣] محاضرة ألقيت بالنادي الكاثوليكي بدمشق، عام ١٩٧٤

يُعد الجنس في الإنسان تعبيراً عن فعل الشخصية ككل. لذا، يتأثر الجنس في الإنسان بعوامل نفسية واجتماعية. وهو، كما قال بول شوشار، الأخصّائي بفيزيولوجيا الجهاز العصبي، جنس نفسي.

تقودنا هذه المقدمة الوجيزة إلى بحث موضوع الدافع الغريزي والدافع الحيوي الواعي. فما الغريزة وما الدافع؟

نحن نعلم أن ولادة الإنسان تعني وجود الدافع والتلقائية. فالطفل يطلب الطعام والماء منذ ولادته، وذلك على الرغم من عدم معرفته بما يطلب. ولذا نقول: إن الدوافع تولد مع الإنسان. وكما يبدو أن الدوافع تتنوع ويتدرج ظهورها على التوالي. فهي إذاً كامنة في صميم الكائن الحي. فهل هي تتفق مع العقل أم أنها تتناقض معه؟

يهدف كل دافع إلى تحقيق غاية؛ وتعد كل غاية فعلاً عقلياً. لذا، يتناسب الدافع مع العقل والوعي. فالدافع طاقة كامنة في الإنسان تنسجم مع العقل وتعبر عنه إن هي تحققت وفق الغاية التي من أجلها وُجدت. هكذا، يكون الدافع عقلاً متى حقق الغاية من وجوده.

تعد الغريزة في الحيوان عقلاً متدنياً؛ ولا تتفق هذه الغريزة مع العقل الإنساني. ولقد أظهر العالم الفرنسي تيار ده شاردان أن العقل كامن في كل شيء، يتدرج من الأدنى إلى الأعلى. ولما كان يُعرف بأنه درجة دنيا في الحيوان فإننا ندعوه غريزة أو تلقائية. فالغريزة طاقة لا تعقل ذاتها، والدافع طاقة تعقل ذاتها، لأنه يحقق ذاته، يحقق غاية. فهو عقل متى أدرك ووعى.

وفي هذا المجال، نقدم أمثلة عن الدافع والغريزة:

العاطفة دافع؛ لكن انحرافها يشير إلى الغريزة أو الرغبة؛ والعقل لا يعي موضوعه في اللحظة التي ينحرف الدافع إلى غريزة. والطعام دافع، لكن انحرافه يسمى شهوة، أي غريزة. والشجاعة دافع لكن انحرافها انفعال وتمرد ووقاحة. والجنس دافع، لكن انحرافه غريزة تفقد غايتها وعقلانيتها. لذا، كانت الغريزة سلوكاً يجري وفق نواميس محددة فطرياً، فتكون عقلاً أدنى، وتلقائية لا تعي ذاتها.

الجنس الإنساني فريد من نوعه، ذلك لأنه يتجاوز الحاجة البيولوجية. وقد اتفق الكثير من العلماء والحكماء على أنه ليس في الإنسان حاجات بيولوجية صرف. لذا، لا نستطيع تقسيم الإنسان أو تجزئته إلى كيانين متباعدين، نفسي وجسدي. فالطعام والجنس حاجتان نفسيتان جسديتان. الطعام في الإنسان يتحول إلى أفكار، ولكنه في الحيوان أو

النبات لا يتخطى حدود الغذاء. والإنسان لا يحيا بالطعام وحده، وبالتالي لا يفكر من خلاله فقط. فالموسيقى، والقراءة، والتأمل... إلخ، عوامل هامة في تشكيل أفكاره. لذلك، يعتبر الطعام حاجة بيولوجية ـ نفسية. والجنس في الإنسان يتحول إلى عواطف، ومشاعر وأفكار، ومثل، وتصورات تشيع في الإنسان لترفعه وتسمو به إلى مدارك عليا. وتعتبر هذه كلها عوامل نفسية.

إن تسامي الإنسان على الحيوان يشير إلى أن الجنس أكثر من حاجة بيولوجية. ولما كان الجنس يقع إلى ما وراء اللذة، فإنه يتجاوز الغريزة إلى حقول الشعور، والعاطفة والفكر. ولما كانت العوامل النفسية والتصورية تلعب دوراً كبيراً في الجنس الإنساني، فإننا نقول بأنه إخفاق تام عندما نسعى إليه كغريزة أو إشباع كمّي.

هكذا، نرى أن الجنس في الإنسان يختلف عن الجنس في الحيوان، ذلك لأن تطور الحياة من الأدنى إلى الأعلى، من الغريزة وهي عقل متدن، إلى العقل الواعي يوازيه تطور في الجنس. ونقصد بهذا تطوراً من الصعيد البيولوجي إلى الصعيد الفكري والنفسي. وهذا ما يؤكد عليه كتاب «الجنس» لمؤلفه المبدع كوستي بندلي.

فالإنسان كما نرى، وكما يرى هذا المؤلف، يتأرجح بين الغريزة وأسمى القيم. فهو يحيا في الدافع كما يحيا في الوجدان. وما لا شك به أن الجنس يشير إلى حقيقتين تظهر من خلالهما عظمة الكائن الحي في نزوعه نحو الكمال. فالجنس تعبير عن واقعتين:

أولاً ـ نزوع إلى اتصال حميمي بالآخر لأنه يقيم علاقة عاطفية مع هذا الآخر، ويعبّر عن شيء ما. فهو إذن حركة تدفع إلى لقاء الآخر من أجل اكتمال الكائن الحي [٤].

ثانياً ـ تعبير عن الشخصية الإنسانية ككل[٥]. فالرغبة الجنسية تتأثر بعوامل عديدة، وتختلف كلياً عن العوامل الفيزيولوجية؛ نذكر منها عوامل الخيال، والعاطفة، والشعور بالغير، والقيمة، وعامل النفس.

لا نستطيع القول: إن الجنس حاجة بيولوجية بحتة ذلك لأن الانفراج العضوي، ونعني العلاقة الجنسية، تترك شعوراً بعدم الارتياح. ولكن هذا الشعور يضمحل متى اقترن بالعوامل النفسية الأخرى. فالجنس لقاء مع الآخر يعبر عن الكيان الواحد[٦].

---

[٤] راجع كتاب «الجنس» لمؤلفه كوستي بندلي.

[٥] راجع كتاب «الجنس» لمؤلفه كوستي بندلي.

[٦] راجع كتاب «الجنس» لمؤلفه كوستي بندلي.

تشير هذه العبارة الأخيرة إلى أن الجنس يجعل من المرأة والرجل كياناً واحداً. فمتى تم اتصال بينهما تحقق الكيان الواحد. وفي هذا المجال، يجب علينا أن نذكر ما قالته الأساطير الأولى، وما زال العلم يردده، أن الإنسان الأول كان وحيد الجنس، كامل الجنس لأنه لم يكن ذكراً أو أنثى ـ أندروجين أو إرمافروديت. لكنه انفصم إلى وجودين متكاملين، إلى قطبين تمثلا بالرجل والمرأة. ولا يعود هذا الكيان إلى ما كان عليه سابقاً إلا بهذا الاتصال الذي يتم بين قطبي الحياة، الرجل والمرأة. ففي البدء كان الرجل والمرأة جسداً واحداً. ولا تتحقق سرية هذا الجسد الواحد إلا بالزواج، أي بتحقيق الطاقة الحيوية الشاملة.

يؤسفني أن أقول: إن اللاهوت التقليدي وبعض الفلسفات مسؤولة عن فصم كيان الإنسان، فجعلته اثنين: روحاً وجسداً. الإنسان كيان واحد، قائم بذاته. الرجل إنسان والمرأة إنسان، والمادة والروح حقيقة واحدة ذلك لأن الإنسان يعجز عن القول كيف يكون فعله، جسدياً أم روحياً. ولكننا، في الزواج، نجد حقيقة مطلقة تشير إلى تناقض ظاهري وإلى انسجام داخلي. وتذكر بعض الآراء المثالية القديمة، والإيزوتيرية بشكل خاص، أن الرجل يمثل الروح وأن المرأة تمثل المادة. وفي هذا التعبير لا نسيء إلى حقيقة المرأة لأن فكرة المرأة ـ المادة تشير إلى المبدأ الأول للوجود، الذي هو المادة الأولى الطاهرة النقية، قبل تعيّنها، وحاملة الحياة والروح، الأرض ـ الأم.

إذا كنا نأخذ بهذا المبدأ فإنما لنشير إلى أن الكيان الإنساني لا يتم ولا يكتمل إلا بانسجام الروح والجسد في كيان نسميه الإنسان. والإنسان هذا رجل وامرأة، روح وجسد، لا يتناقضان إلاّ ظاهرياً، ويتكاملان داخلياً في كيان واحد متحد. أما في حقيقتهما فإنهما يشيران إلى سر الوجود، إلى حقيقة التكوين. فاجتماع الرجل والمرأة، وما ندعوه بالاتصال الجنسي، يشير إلى سرّ عميق، إلى وحدة الوجودين الظاهري والباطني، المادي والروحي، في وحدة لا تنفصم عراها، ولا تنحلّ أبداً. فالزواج سر عميق يعني حقيقة التكوين، والإباحية خروج عن هذه الحقيقة، لأنها الجنس وهو يفسَّر باصطلاحات بيولوجية صرف. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه سيغموند فرويد.

ليس الجنس حاجة عضوية تنطلق من دافع عضوي. ولما كان الإنسان كلاً متحداً، أو كثرة في واحد، فإن كل عاطفة أو شعور أو إحساس إنما يعبر عن كل. ففي الجسد الإنساني مراكز عديدة تسمّى أعضاء. ويقوم كل عضو بواجبه ليعبّر عن إرادة الكل. فالقلب لا يعتبر عضواً قائماً بذاته على نحو مجرد أو معزول؛ والرئتان لا تعتبران عضوين قائمين بذاتيهما على نحو مجرد؛ والدماغ لا يعتبر عضواً قائماً بذاته على نحو معزول، والعضو

التناسلي لا يعتبر عضواً قائماً بذاته على نحو مجرد. والحق أن ألكسيس كاريل ألمع إلى هذه الحقيقة في كتابه «الإنسان ذلك المجهول».

العضو بؤرة تشع في كل اتجاه حيوي؛ فهو فرد يعبّر عن كل متحد. ولما كان كل عضو في الجسد يقوم بعمله ليعبر عن كل، فإن الجسد يعمل ككل من خلال العضو، ولا يكون العضو إلا تعبيراً عن كل متحد. إذن، هنالك كل متحد، هو الإنسان، معبّر عنه بالجسد، أو بالشعور الكلّي - هذا الشعور الذي نسميه النفس. وهنالك العضو الذي يُعد وسيلة، أو أداة، أو مركزاً أو بؤرة يتم ظهور الكل فيها، فيكشف هذا الكل عن ذاته من خلاله. ولهذا، فقد وُجدت في الجسد الإنساني طاقات حيوية قائمة في مراكز. وتعبّر كل طاقة عن حقيقة الجسد باتجاه معيّن. فالمعدة تعبر عن اتجاه الجسد لتحقيق ما، وكذلك يفعل القلب والكبد وسائر الأعضاء. فلا يستطيع عضو أن يعبر عن ذاته بذاته لأنه متصل بالكل اتصالاً صميمياً، وينسجم مع الكل في وحدة لا تعرف الانفصام، هي طاقة حيوية. وهكذا، لا يعتبر الجنس فعلاً عضوياً صرفاً، أي حاجة بيولوجية، بل يعتبر تعبيراً عن كل متحد متكامل، هو الإنسان. وإذا كانت هذه الحقيقة واضحة، كان الجنس طاقة كلية تتوزع في الجسد - النفس كله لتعبر عن الإنسان. فهو أسمى من أن يكون حاجة عضوية، ذلك لأن الإنسان ليس عضواً؛ وهو، بالإضافة إلى ذلك، طاقة عميقة تعمل في الإنسان لتحقيق غاية من خلال إرادة. لذا، كان الجنس تعبيراً عن الشخصية الإنسانية كلها.

يدل هذا البحث أن الجنس تحقيق للمطلق على مستوى كوكب الأرض لأنه تحقيق للحياة من خلال قطبي الحياة، الرجل والمرأة. ولما كان الإنسان يمثل الكل، كل المادة وكل الروح، ويمثل الحقيقة السامية، فإن الجنس تعبير لتحقيق هذه الحقيقة السامية، وتجلٍ لها وظهور لها. ولما كان الرجل والمرأة يلتقيان لتأليف الحياة، فإن لقاءهما يشكل نقطة الوجود. فكما أن الحقيقة السامية انطوت في المادة، في البدء، والتفت بها، وتخلّلتها وتغلّفت فيها، كذلك الرجل ينطوي في المرأة، ويلتف بها، ويتخلّلها، وينطوي فيها. فالمرأة جسد الرجل، ولقاؤهما يسمّى الوجود. وليس هذا اللقاء الذي يحقق الحقيقة السامية إلا ما ندعوه الجنس - الوسيلة التي يتحقق بها الوعي الكوني اللازمني في الوجود الزمني.

الجنس، كما يقول يونغ، هو الطاقة الحيوية الكلية الباحثة عن هدف النمو. وهكذا يختلف عن فرويد في تعريف الليبيدو. فالليبيدو، في نظر يونغ، هو الطاقة الحيوية الشاملة التي تظهر في الدوافع الحيوية الكلّية. وتتسم هذه الطاقة ببعدها النفسي والكلّي.

أمّا الليبيدو، في نظر فرويد، فهو مسألة عضوية. والكبت، وفق هذا القول، هو عدم تصعيد هذه الطاقة الدافعة. والتصعيد لا يكفي لإقامة توازن في صميم الطاقة الحيوية.

نتساءل: ما هي هذه الطاقة التي تشترك بين الروح والمادة؟ إنها طاقة روحية مادية معاً. فهي تشترك في الروح والمادة والجسد من خلال النفس.

نتساءل: ما هي النفس؟

النفس صلة الوصل بين المادة والروح. وعندما حلّت الروح في الجسد تشكلت النفس بفعل ماهية التجسّد. وتتركز هذه النفس في المراكز العصبية والأعصاب، وفي الغدد والدم. والنفس هي اللحمة التي تجمع أعضاء الجسد كلها في وحدة متكاملة... هي وسيلة الإحساس التي تنقل كل شعور في الجسد... وتتخلل النفس الجسد كله، لأنها كل روحي وكل مادي.

ولما كانت النفس صلة الوصل بين الروح والجسد، فإن جميع المفاهيم والقيم تتركز فيها. وتتصف هذه المفاهيم بالروحانية والمادية معاً. فهي مادية إن خضعت للأنا، وروحية إن خضعت للكيان. فالغضب السلبي انفعال مادي، والهدوء فعل روحي؛ والحقد انفعال مادي والتسامح فعل روحي؛ والحب انفعال الأنا والمحبة فعل روحي؛ والكبرياء انفعال مادي والتواضع فعل روحي؛ والجهل انفعال مادي والمعرفة فعل روحي؛ والشهوة انفعال تلقائي والفضيلة وعي روحي. أما الجنس فيُشاهد في عمله المادي والروحي معاً.

تتركز هذه المفاهيم في النفس، وتعبّر عن الحالة التي يحقّقها الإنسان، المادية منها والروحية. وتعبر جميع الانفعالات السالبة، مثل الهيجان، والحقد، والكبرياء، والجنس العضوي عن مفاهيم مادية أو عن انفعال الأنا في المادة. لذا، لا تتصف بالعقلانية، كما أنها لا تعبر عن غاية.

يأخذ الجنس الذي تشترك فيه الروح والمادة شكلاً جديداً يتحول فيه الحب إلى محبة. فهو مادي يعبر عن اندفاع لا واعٍ، هو الجانب البيولوجي؛ وهو روحي يعبر عن غاية يعمل فيه الفكر والإرادة. وعندما يتحوّل الحب إلى محبة يحافظ الجنس على قاعدته المادية، لكنه لا يعبر عن الانفعال والاندفاع التلقائي، بل عن عمل تقوم به المادة لكي تحقق الغاية من وجودها.

إن محبتنا لأبنائنا وأزواجنا تبرر فعلنا الجنسي وترفع من قيمته. ويصبح الجنس، في هذه المحبة، فعلاً روحياً لا مادياً ذلك لأن الثمرة الناتجة تمثل الحياة. وإن اعتقادنا بأننا نمثل صورة الحقيقة السامية، وأننا نشاهد هذه الصورة التي تتحقق بالفعل الجنسي،

دليل على أن الجنس هو الوسيلة التي حققت هـذه الحيـاة، علـى نحـو لا تعـبر فيـه عـن انفعال منحط. فقد ساعدت هذه الوسيلة على تكوين أنبل كائن وأعظـم مثـال علـى كوكـب الأرض، هو الإنسان. وإن كنا نتيقن بأننا نمثل الحقيقـة الساميـة، فإننا نرفض الاعتقاد أن الجنس عمل منحط أو أنه حاجة بيولوجية فقط.

يشبّه الجنس بغيبوبة أو نشوة. وتتم عملية التكوين أثناء هـذه النشـوة. ولمـا كـانت النشوة أو الغيبوبة أرفع وأرق من الإحساس العـادي، فـإن الجنـس يـأبى أن يكـون قضيـة مادية بحتة. وهذا يعني أن النشوة الجنسية غوصٌ إلى، واستغراق في، عالم الروح الذي هـو لاشعور يتحول إلى شعور عند لحظة إدراكه.

نتساءل: ماذا يتحقق في العملية الجنسية؟

يمـر الإنسـان في حالـة حسـية، ثـم ينتقـل إلى حالـة شـعورية أي نفسـية. إذن، فالجنس شعور رقيق يعبر عن نشوة ينقطع فيها الإنسان عن الحالة الحسـية، ويسـتغرق في عالم الروح.

الجنس طاقة لا يُستساغ استعمالها على نحــو سـيئ، علـى نحـو تلقـائي، وبعقـل متدن هو غريزة. هو طاقة واعية هادفة، أوجدتها فكرة سامية، وتحققها إرادة. لذا، يعتـبر الزواج سراً، تظهر فيه رقة الحياة ودقّتها. والحق هو أن الإنسان الذي يسيء استعمال قواه الجنسية، يسيء إلى نفسه، وإلى الوجود، وإلى الآخر، وإلى الحقيقـة السـامية. فالإنسـان لم يكن ليأتي إلى الوجود الأرضي إلا عن طريق الجنس.

أخطأ فرويد لأنه لم يدرك الجنس إلا من الناحية المادية. ويعتبر تحليلـه صحيحـاً من الوجهة العضوية وحدها. ويبطل هذا التحليل عندما نعتبر الإنسان كياناً روحياً ـ مادياً. لقد حث فرويد، من حيث يدري أو لا يدري، على تنمية الغريـزة وإبطـال العقـل. وتعتـبر نظرته إلى العلاقة بين الابن وأمه، وبين الابنة وأبيها خطأ في الأساس؛ هـذا، لأنـه جهـل العلاقة القائمة بين الإنسان وحبه لذاته، متمثلاً في الرجل والمرأة على السواء.

لما كان الجنس يثير موضوع الحب، فإننا نلتزم ببحث فكرة الحب والمحبة.

تختلف ماهية المحبة ـ الأغابّه عن مفهوم الحب ـ الإيـروس. فـالحب شـيء مـن المحبة لأنه وجهها المادي. ومع ذلـك، يشـير الحـب إلى التعـاطف والتجـاذب، والحنـين والتوق التلقائي الذي يخلو من الوعي.

تنشأ غرائز الجنس وانفعالاته في الحب؛ لذا، تتجرد من الوعي. فالحب العضـوي انفعال مادي لا يتضمن الفهم، والإدراك والوعي... هو تعاطف مادة مـع مـادة دون تحقيـق

وعي أو غاية... هو توق طارئ وانقياد أعمى لغريزة لا تعقل... هو نزوة تنقضي وتترك الألم خلفها، وذلك لأنها لذة عابرة. فحب المال انفعال ينتج عن تعاطف الإنسان مع الأنانية، ومع شهوة العنف، وتحقيق الرغبات؛ وحب السيطرة انفعال يُحدث توافقاً بين مادة الإنسان وقواه اللاواعية؛ وحب الانتقام هو انجذاب الإنسان إلى عمق مادته وتلقائيتها، والانفعال بها دون إدراك الخير. وحب الكبرياء انفعال مادي لا يخضع لقوى العقل والحكمة. إذن، فالحب هو الوجهة المادية لماهية المحبة. وكل عملية حب لا تؤدي إلى محبة ما لم ترافقها عملية إدراك ومعرفة. وإذا ما رافقتها المعرفة والإدراك، بطل الحب أن يكون انفعالاً، وتحول إلى طاقة داخلية عميقة. فاعلة، هي المحبة، تعمل في الإنسان لإشعال قوة الحياة الروحية، والتعبير عن اتجاه الفكر نحو الحقيقة.

المحبة تعي، والحب لا يعي، المحبة دائمة لا تتزعزع أركانها لأنها تطبّق نواميس العقل والروح؛ والحب آني، مؤقت، ينقضي لأنه لذة عابرة. وكثيراً ما يتحول الحب إلى كراهية وبغضاء، وذلك لأن عدم الوعي يقف من ورائه. أما المحبة فإنها لا تتحول إلى كراهية لأنها تعبر عن قوة الروح وثبات الفكر. فالمحبة هي ثبات الإنسانية في الإنسان، وثبات الإنسان في إنسانيته، وثبات الإنسان في الآخر وثبات الآخر في الإنسان. والمحبة تردعني عن الاشتهاء والحب يحرضني على الشهوة، المحبة تعلمني أن أحترم جسد الإنسان، المرأة، بينما الحب يحثني على إذلاله.

وعندما يتحول الحب إلى محبة يرتفع الإنسان إلى درجة عليا في سلّم كيانه. وتصبح المحبة تعاطفاً بين روح وروح، بين فكر وفكر، ومشاركة بين المادة وروحانيتها. وعندئذ، يكون العمل المادي تعبيراً لفكر أو لغاية يظهر في النتيجة أنه روحي.

هنالك طاقة تفعل في الإنسان وتتجلى في مظهرين: أولهما مادي وثانيهما روحي. ويتخذ الأول صفة الحب، بأشكاله كلها، بينما يتخذ المظهر الآخر صفة المحبة، بأشكالها كلها. ويتراءى لنا الحب في كل عملية تظهر فيها الأنانية والانفعال. فالأناني يحب لكن حبه مبتذل لا يسمو؛ والمتكبّر يحب، والمتذمّر يحب، ومحب المال يحب المال، وفاعل الشر يحب الخديعة، ومحب الجسد يحب الجسد ويفتتن بلذته، والمشتهي يحب موضوع شهوته. ولكن أنواع الحب المذكورة مادية لاواعية، تعبر عن لاعقلانية الإنسان، وعن انفعال الأنا.

ومن ناحية أخرى تظهر أنواع المحبة بأشكالها. وتتبلور هذه المحبة بكل تسامٍ لمظهر الطاقة المادية. فالأنانية تتحول إلى أنانة، إلى تضحية؛ والغريزة تتحول إلى وعي. وعندئذ، تكون المحبة المظهر الوحيد للطاقة الإنسانية المادية والروحية. ولا يتوانى الإنسان

عن استعمال أي مفهوم مادي... بـل يعمـل في المـادة... المـادة المتسـامية والمثاليـة. ويكـون الجنس، وفق هذا المنظور، محبة تعبر عن طاقة حيوية شاملة، تتجلّى في حـب يعـبر عـن ذاته في حنين وتوق.



الفصل الرابع

فلسفة القلق [7]

أحب، وأنا أتحدث في موضوع تشتد صعوبته ويزداد عمقه كلما حاولت سبر الحقيقة الإنسانية والوجود، أن أشير إلى أن الوجود الإنساني سرّ لامنته، وأن معرفة هذا السر كفيلة وحدها بإلقاء الضوء على ما يعتمل في خفايا النفس، وما يضطرب في حناياها، وما تحمله هذه النفس من أمانٍ وآمال، وجلاء كنه العقل وماهية الفكر. وإني أعتقد أن طرح هذه القضية على بساط البحث يؤكد أن فهم أي موضوع أو فكرة لا يؤتي ثمرته دون معرفة دقيقة لما ينطوي عليه الوعي الكوني. فما من أمر يُعرف بدقته ما لم يكن الوعي، ويُفضل أن نقول «شمول الوعي»، هو المحرك الأساسي أو الخلفية الأصلية لهذه المعرفة.

وإذا تساءلنا: كيف يحدث هذا الوعي؟ ومن أين يصدر وينبثق؟ أجبنا: إن هذا الوعي كامن في الإنسان ذاته، ومن واجب الكائن البشري أن يكتشفه ويستشفه، يوماً بعد يوم في عملية تأملية، تبصرية، فكرية، وشعورية، تتطوّر وتنمو حتى تبلغ غايتها المنشودة، في رؤية شاملة وكلّية للعالم، تتحقق ونحن نحيا على أرضنا هذه. فالوعي لا يخرج عن نطاق الإنسان، ذلك أن الإنسان طاقة تنمو وتتكامل في سلسلة مراتب وجودها.

وإذا كان الأمر كذلك، فحريّ بنا أن نتقصّى أبعاد الموضوع كلها: الكونية ـ الشمولية، الفردية والاجتماعية. وفي هذا التقصّي نتلمّس حقائق الإنسان، ونُعبّر عنها بوجهات النظر المتافيزيائية والفيزيائية، والنفسية، والفكرية والشعورية. ولما كان الإنسان الواعي كلاً متحداً، فإن كل هذه الأبعاد تتكامل في شخصه. لذا، يمكننا القول: إن الإنسان المتكامل، الذي تنسجم فيه أبعاده، كائن يعرف معنى الغبطة، والاستقرار، والطمأنينة والغاية المرجوّة من وجوده؛ هو كائن غير قلق. وعلى غير ذلك، نرى الإنسان الممزّق،

---

[7] محاضرة ألقيت في قاعة محاضرات اتحاد الكتاب العرب بدمشق، عام ١٩٨٤

المتجزئ، الإنسان الذي تتنافر أبعاده، كائناً لا يعرف قيمة الغبطة والأمان، ويجهل الغاية المتوخاة من وجوده؛ هو كائن قلق.

هذا هو النطاق الذي يحدثنا مضمونه عن القضايا الرئيسية التي تشغل بال الكائن البشري. والحقيقة هي أننا نعجز عن تبيان ومعرفة دقائق الحياة النفسية، والفكرية، والمعيشية المادية ما لم نكن نرى هذه الدقائق مرسومة على لوحة شخصيتنا الكلية. فكل جزء أو قسم يرتبط ارتباطاً عضوياً ومعنوياً بالكلّ المشخّص. ولما كانت كلّية شخصيتنا لوحة خاصة بها، نشاهد فيها خيوط حياتنا وقد حيكت من نسيج واحد، فلا نبالغ إذا قلنا: إنه يليق بنا أن نحدْث تكاملاً في هذه الشخصية، وإن هذا التكامل يتطابق مع التكامل القائم، أو الوحدة الجوهرية، في النظام الكلّي للوحة الوجود.

وإذا تساءلنا: كيف يتم هذا التكامل في الإنسان؟ أجبنا: إن التكامل في الشخصية الإنسانية يُرد إلى وعي الأنا. وإذا تعمقنا في تساؤلنا في سبيل إدراكٍ وتبصّر أعمق لحقيقة وعي الأنا، علمنا أن دراسة الأنا ووعيها يتمان في دراسة تشكّل الأنا وإشراطاتها العديدة، ومعرفة الطريقة التي تساعدنا على تطوير الأنا لتنعتق من إشراطاتها.

الأنا هي التطور المتراكم عبر آلاف آلاف السنين والمركز في المتعضية الإنسانية، أي في الكائن الإنساني. الأنا هي التركيز المتنامي للحياة عبر العصور المديدة المقاسة بآلاف آلاف السنين. وفي هذه الأنا يتركز تاريخ الوجود على مستوى كوكب الأرض. ولا يذهلنا ما يخبرنا به علماء البيولوجيا بأن الخلية تحمل، في قسم من أقسامها، ذاكرة بيولوجية دُوّن فيها سجل الحياة على الأرض. إذن، فالأنا تتذكر، على نحو لاشعوري، الماضي الحياتي كله، الأمر الذي يجعلها مشروطة، أي محدّدة ومعيّنة، بهذا الماضي. وإذا كانت الأنا التي تتركز فيها أحداث الماضي، هي حياة الماضي، فهي مشروطة بهذا السجل القديم، وبالتالي قلقة إزاءه.

إن إشراط الأنا بسجلّنا الماضي، يدفعها إلى العمل على إدراك ذاتها وفهم ما صُوِّر من تاريخ الحياة واللاوعي المتراكم عبر العصور المترامية في الماضي السحيق. ولا شك أن هذا اللاوعي المتراكم يضعها في موقف قلق، الأمر الذي يدفعها إلى الفهم والوعي. وعندما تعمل الأنا على فهم ذاتها، تبدأ في إحساس بالشعور أو الوعي. وعندئذ، تتميز الأنا باللاشعور وهي تتذكر الماضي الحياتي البعيد، وتتميز بالشعور وهي تعالج الحاضر. وهكذا، يتشكل الشعور واللاشعور، وينشأ صراع بينهما، أو انقسام، فيعمل الإنسان الواعي على إقامة توازن بينهما. وفي اللحظة التي يدأب الإنسان في إقامة توازن بين شعوره الحاضر ولاشعوره الماضي ـ الذي يتراءى على هيئة أحلام أو يحدسه على نحو لاواع ـ يتعرض

لصراع داخلي، ندعوه في حديثنا هذا، قلقاً. ولن ينتهي هـذا القلق الغـامض الـذي يقـضّ مضجعـه إلا متى أقـام توازنـاً بـين ماضيـه الحيـاتي المتمثـل باللاشـعور وحـاضره المتمثـل بالشعور. وهكـذا، يتكامل الإنسان في ذاتـه أو يبدأ بالتكامل، وبالتالي تسمّى المرحلـة الـتي يتم خلالها توازن الشعور واللاشعور بالنفس أو الكيان. أما المرحلة السـابقة لمرحلـة التـوازن فإنها تعرف بمرحلة معرفـة الـذات؛ وهـذا يعـني أن الأنـا تتسـاءل عـن حقيقتهـا ومصـدر وجودها، الأمر الذي يعرّضها للقلق والاضطراب.

هكذا، يكون الإنسان مشروطاً بأناه. وهكـذا، يكـون كـل إشـراط، طبيعيـاً كـان أم وجودياً أم اجتماعياً، مصدراً للقلق والتوتر والانفعال.

وعلى الصعيد الفردي، يتمثل الإشراط، أي القيود والغلافات الـتي تعقـل الإنسـان على صعيد ماضيه، في شكلين: أولاً، حياة الإنسان السابقة لحياته الحـاضرة، وأعـني مـا حمله إلى حياته الحاضرة من حياته السابقة على نحو لاشعوري أو لاواع. ثانياً، مـا تعلمـه منذ الصغر قبل وعيه وما اكتسبه مـن تربيـة قبـل إدراك القيـم الـتي تعلّمهـا. فمـن حياتـه الماضية، حمل ذاكرة تمتلئ بأحداث حياته أو حيواته الغابرة؛ ومن حياته الحـاضرة حمـل ذاكرة تمتلئ بما تعلّمه منذ الصغر وما نشأ عليه من قواعد سلوك ومعتقدات.

هكذا، نشاهد الأنا مرتبطة بإشراطات ثلاثة كبرى: أولاً، تاريخ الحياة على الكـرة الأرضية، أي كل ما مرّ على ساحة الأرض من أحـداث المـاضي: صـراع، خـوف، إقـدام، إحجام، تطور، تقـدم، تراجـع... إلخ. ثانيـاً، تـاريخ المـاضي المتمثـل بحياتـه أو حيواتـه السابقة بعد أن تشكلت الأنا على مستوى الطبيعة، أي كل ما مـرّ علـى سـاحة حياتـه أو حيواته السابقة من أحداث: كبرياء، تواضع، تعاسة، فرح، ظلم، استبداد، جهل، علـم، معرفة، حب، كراهية، غنى، فقر، سعادة، حرمان، بـذخ، رغبـة، تعلـق... إلخ. ثالثـاً، تاريخ حياته الحاضرة الممتدة من طفولته حتى الوقـت الحـاضر، تـاريخ التربيـة الـتي نشأ عليها: كبرياء، تواضع، تعصب من كل أنـواعه، حـب دون وعـي، كـراهية، إعجـاب، نفـور، احتقار، خجل، وقاحة، احترام، انفتاح، انغلاق، فقر، غنى... إلخ.

عندما نشاهد هذه اللوحة الإنسانية الممتدة من الأنا المغلقـة علـى ذاتهـا إلى الكيـان المتوازن والمنفتح، نلْمح الإشراطات الكثيرة التي تقيّد الإنسان، ونستنتج أن الإنسان يعـاني من قلق داخلي مرده إلى عدم فهم حقيقته، وأن الخلاص يتم بعد وعي هـذه الحقيقـة الـتي تعني الانعتاق من قيود الإشراطات الكثيرة. وعلى هذا الأساس، نتصور الكائن البشري وهـو يبذل قصارى جهده لكي يتحرر من إشراطات تكبلـه بقيـود العبوديـة، كمـا نتصـور القلـق الداخلي الذي يعاني منه.

ثمة حقيقة أحب أن أشير إليها وهي أن الأنا، وهي في طريقها إلى تحرير ذاتها من إشراطاتها المتمثلة باللاوعي المتراكم عبر العصور وعبر الحيوات الماضية والحياة الحاضرة، تعاني من إحباطاتها الخاصة. وأما هذه الإحباطات فإنها نتاج عوائق شخصية ـ فردية داخلية، بقدر ما هي نتاج عوائق اجتماعية خارجية. وتعد هذه المعاناة قلقاً داخلياً ملازماً لطبيعة الصراع الناشئ في الأنا. ويتراءى هذا الإحباط المتعلق بصوره العديدة التي تتدرّج من مجرد التعارض الداخلي إلى التناقض لينتهي إلى صراع عنيف قد يؤدي بالمتعضية البشرية إلى الانهيار.

والحق يقال: إن الأنا تعاني، عندئذ، من أعراض أزمتها المتجسدة في أنواع الرفض، والتذمر، والإنكار والتمرد. فالأنا، وهي تواجه الوجود، تتمرد على الغاية الكائنة في الكون وترفض الكينونة وتعلن ثورتها السالبة، أي احتجاجها الصارخ، على المغزى المتضمن في قلب الحقيقة السامية. والأنا، وهي تواجه وجودها الخاص، تنفعل وتنفي ذاتها، وأعني أنها تسلب ذاتها في عملية اغتراب عن حقيقتها. وسوف يرميها هذا التصرف في هوة التناقض والضياع والجهل. والأنا، وهي تواجه المجتمع، تثور على معطياته، وتقابله برفض وتمرد قد يؤدي بها إلى خيبة الأمل التي تؤدي بدورها إلى الإحباط، والقلق والانفعال.

هكذا، يتراءى لنا إحباط الأنا وهو يتمثل في موقف رفض الوجود، والنفس والمجتمع. وفي هذه الحالة، تكون الأنا منفعلة، وبالتالي قلقة. ولقد عبّر بعض الفلاسفة عن هذا الإحساس بالإحباط، بالاغتراب أو الاستلاب. فالإنسان مغترب عن نفسه، منفعل في واقعه، إزاء الوجود وإزاء ذاته. فهو يعتقد بأنه أنا منقذفة في العالم، غريبة عن حقيقة، أو لاحقيقة، لا يدري كنهها أو جوهرها. وهو يبحث عنها في إشراطاته، فلا يجدها، وذلك لأنه متمرد، منفعل ورافض. ولا يتم الولوج إلى محراب الحقيقة إلا بالوعي الذي يسبر عمق الأنا لينقذها من إشراطاتها، وظروفها، وإحباطاتها وقيودها.

إذن، فالإنسان يبحث عن حقيقته؛ والإنسان يعجز عن وجود هذه الحقيقة في الأنا. وما الموقف الذي يتخذه الإنسان إزاء هذا العجز إلا موقف يشير إلى ضياع الكيان الإنساني في متاهة الأنا. فهو، بقدر ما يرفض أناه، يضيع في أناه، ويصبح عرضة لقلق أو توتر داخلي يقضي بدوره على تماسك كيانه ووحدة جوهره. ولا غرو، أن تحقيق الكيان الإنساني يتطلب جهداً للوعي يتدرج من إدراك الإشراطات، والانتقال صعوداً إلى الذات، التي تنقسم إلى شعور ولاشعور، وإلى النفس التي تشير إلى توازن الشعور واللاشعور، وإلى الكيان الذي يشتمل على وحدة الوجود الإنساني، وإلى تقلص القلق أو اختفائه. هكذا،

نستنتج أن القلق ناتج عن انقسام الإنسان على ذاته ضمن عملية جهل. ومتى أدرك الإنسان حقيقة وحدته، توقف انقسامه، وهدأ معه قلقه.

وعندما يلج الإنسان باب المجتمع ليدخل إلى الحقل أو النطاق الذي يطرح فيه أناه، يعمل جاهداً لتحقيق متطلبات الأنا. وعندئذ، تسعى الأنا إلى الطمأنينة، والضمانة والأمان. وتتساءل الأنا عن الوسائل الناجعة والمفيدة لتحقيق ذاتها. وتتراءى لها هذه الوسائل في المعطيات والمقوّمات الاجتماعية الزائفة: في الكبرياء تجد ملجأ لها؛ وفي الملكية الزائدة أو التملك الذي يخرج عن نطاق الحاجة الضرورية تجد ضمانتها؛ وفي الملذات تلقى أمانتها؛ وفي التسلط تجد طمأنينتها؛ وفي كل المتطلبات الاجتماعية التي تسعى إليها تجد سلامتها. ولكن، ما إن تبلغ الأنا أهدافها الاجتماعية حتى تجد ذاتها وقد ارتكست إلى اللاطمأنينة، واللاسلامة واللاضمانة التي هي مظاهر القلق، والانقسام، والتوتر والتعاسة. وهكذا، تنتقل الأنا، وهي تسعى إلى سلامتها وراحتها عن طريق الإشباع، من الإحساس بالسلامة إلى معطيات السلامة والطمأنينة الوهمية، ومن ثم إلى الإحباط وخيبة الأمل، واللاسلامة والقلق. وإذا ما طرحنا على أنفسنا السؤال التالي: لماذا ترتكس الأنا إلى قلقها وتوترها بعد تحقيق متطلباتها وحاجاتها سعياً إلى السلامة والضمانة والراحة؟ أجبنا: إن الأنا، وهي ساعية إلى سلامة ذاتها، لا تحقق عملاً أو أمراً أكثر من تضخيم ذاتها وإطالة ذاتها. فما تعتقد أنه طمأنينة، أو ضمانة أو سلامة، يبدو في نهاية المطاف أنه إشراطات جديدة تضاف إلى الإشراطات السابقة. وقيود جديدة تضاف إلى القيود السابقة، وإحباطات جديدة تضاف إلى الإحباطات السابقة. وهكذا، تمر الأنا في مراحل ثلاث: مرحلة أولى هي مرحلة التوكيد على ذاتها؛ مرحلة ثانية هي مرحلة تحقيق ذاتها لتجد في هذا التحقيق ملاذاً لخوفها واضطرابها وقلقها؛ مرحلة ثالثة هي مرحلة العودة إلى ذاتها والتراجع إلى قوقعتها. وتتمثل هذه العودة بارتكاس إلى الإحباط، أو خيبة الأمل، أو القلق، أو اليأس، أو العبث واللاجدوى والتفاهة.

تعد المرحلة الثانية أهم المراحل لأنها الأساس الذي تبنى عليه الأنا لتثبت ذاتها في عالم المقارنات مع الذوات الأخرى والتنافس معها لتستقر وتطمئن وتدافع عن وجودها. وفي هذه المرحلة تضم إلى ذاتها المفاهيم الاجتماعية العديدة من ملكية، واستغلال، ومال وفير، وسلطة، وجاه وكبرياء، معتقدة بأنها تؤكد ذاتها فيها، وبالتالي تستقر وتطمئن. ولكنها، ستدرك بعد حين، أن ما سعت إليه لم يكن، في حقيقة أمره، سوى إطالات لذاتها وتضخيمات لها. وتجد أن ما سعت إليه لم يكن أكثر من سراب ذاتها الذي تراءى لها على هيئة خلاص من إشراطاتها السابقة.

هكذا، ندرك أن سعي الأنا إلى الطمأنينـة الكاذبـة، والسـلامة الزائفـة، والضمانـة الباطلة في مفاهيم التجمع الإنساني الزائل، تعبير لا شعوري عن قلقها وخوفها، أو تغطيـة لهما. وفي هذه الحـال، تتهـم الأنـا الوجـود بـالبطلان، والزيـف، والعبـث، واللاجـدوى، والضجر والسأم، التي هي برمتها مظاهر قلق وخيبـة أمل. وعلى هـذا الأساس، نقـول: إن العبارة التي تفوه بها سليمان الملك «بـاطل الأبـاطيل؛ كـل شـيء بـاطل وقبـض الريـح» لا تجسّد الحكمة، وذلك لأن الحكمة لا تجد في الوجود كياناً زائفاً، بل تجد الزيـف في الأنـا التي لا تعي حقيقة وجودها والسر الكامن فيها.

يتساءل بعضنا: كيف يستولي القلق على الأنا وهي في وضع حققت فيــه معطياتهـا الاجتماعية، أو متطلباتها وحاجاتها اللازمة أو الضرورية لتوطيد ذاتها؟

تتركز الإجابة عن هذا السؤال في كلمتين يتجلى فيهما واقع الموقف، هما: الرغبـة والتعلـق. فالأنـا مشـدودة بـين طـرف هـو الرغبـة وطـرف آخـر هـو التعلـق. همــا طرفــان يتجاذبانها، ويدفعان بها، ويجرانها ويسحبانها، ويلهوان بها، ويطيحــان بهـا في نهايـة المطاف. ولا شك أن الإنسان كائن راغب؛ إنه يرغب بالأشياء، بالسلع، بالمتع، بالملذات، بالـال الكثير، بالسـلطة والجـاه، والعنـف والسيطرة، والأبنـاء والذهـب واللآلـئ... إلخ. والإنسان كائن متعلق: إنه يتعلق بما يمتلكه وما يعتقد بأنه يخصـه، ويرفـض التنـازل عـن تعلقه، كما أنه يعجز أن يتخيل خسارة امتدادات أناه. ويصعـب عليـه فقدهـا أو ضياعهـا لأنها تمثل القاعدة التي يبني عليها طمأنينته أو سلامته أو ضمانته. ويتمنى استمرار تعلـّقه وديمـومة ملكيته ومملكة أناه. وما تصوّره للأبدية على هيئـة اسـتمرار لوضعـه الأرضـي إلا رغبة دفينة لمتابعة هذا التعلّق على مستويات أعلى من الوجـود. إنـه يحـاول مـد مركزيتـه الأرضية أو مركزيته الأنانية إلى مركزية كونية. ولقد حذرنا حكماء الماضي وحكماء الحـاضر من مغبة الوقوع في خطأ من هذا النوع.

ثمة محاولة تقودنا إلى فهم الوضع النفسي الذي يجد الإنسان نفسـه فيـه راغبـاً أو متعلقاً، لنجد أنفسنا نحلّل هذا الوضع بالطريقة التاليــة: الإنسـان الراغـب كـائن تعيـس، يرفض واقعه ويرنو إلى وضع أو أوضاع أخرى، يتخيّلها ويســعى إلى إشـباعها اعتقـاداً منـه بأنها تحقق وجوده. الإنسان الراغب كائن يتأصل فيه الإحساس بالحرمان والإحبــاط والألم السلبي. لذا، يتوق إلى توطيد أركان أنـاه. والإنسان المتعلق كــائن يعـاني مـن التعاسـة يـوم يفقد ما حصل عليه وتملكه ووحّده بأناه. الإنسان المتعلق يقاسي من خاطرة تُريه زوال ثبات أناه ومملكة ذاته. ويسعى جاهداً إلى الاحتفاظ بكل مقــومات الأنـا الـتي طرحـت ذاتهـا في المجـال الاجتمـاعي وثبتت قواعدها فيه. وهكــذا، يستولي القلـق علـى الراغـب والمتعلـق.

وتسيطر الكآبة عليهما لأنهما يقبعان في ظلام الأنا، ويتمسكان في متاهاتها الاجتماعية. لذا، يجد الراغب ذاته قلقاً لأنه محروم من معطيات الأنا أو إطلالاتها وتضخيماتها، ويجد المتعلق ذاته قلقاً وهو يعمل على الاحتفاظ بهذه المعطيات، والإطلالات والتضخيمات. ولا تبان حقيقة هذا القلق إلا في تعرض الأنا لفقد قاعدتها المطمئنة في ظواهرها. وعندما نعود إلى مبادئ الحكمة نجد في العبارة التالية «ينشأ الألم السلبي من التعلق والرغبة» حقيقة سرمدية. وتتجلى عظمة هذا القول عندما نعلم أن الأنا الراغبة هي أنا متعلقة، والأنا المتعلقة هي أنا راغبة، وكلتاهما تدوران في حلقة مفرغة. أليس الإحساس بالفراغ قلقاً مرعباً؟ أليس تغطية الفراغ قلقاً فظيعاً؟ أليس الفراغ النفسي نتاجاً لعدم امتلاء؟ أليس الامتلاء وعياً، وحكمة، وعقلانية؟

عندما ننتقل إلى الواقع الاجتماعي لنتفحص التربية التي يتلقاها المرء في طفولته، والنشأة الأولى التي تطبع أناه، نُضطر إلى القول: إن هذه التربية تشير إلى تعميق الانفعالات وتركيز الأنا. وبناء على هذا نقول: إن التربية القائمة تشير إلى أنها تربية انفعالية. وعلى الرغم من كل هذا، نُضطر إلى التساؤل عن المعنى المتضمن في مفهوم التربية الانفعالية.

إن دراسة التربية الانفعالية تتّضح في نطاقين:

أولاً ـ نطاق المفاهيم والقيم التي تمتلئ بها نفوس الأطفال وتؤدي بهم إلى معالجة انفعالية لأمور الحياة، والوقوف من الأمور الأخرى على نحو انفعالي.

ثانياً ـ نطاق الدوافع والعواطف التي تنحرف إلى انفعالات ورغبات وشهوات، بحيث أن هذه الانحرافات تؤدي إلى معالجة انفعالية لأمور الحياة.

وإذا شئنا الوضوح والجلاء عمدنا إلى تفسير هذين النطاقين:

إن تنشئة الأطفال على نحو انفعالي يجعلهم يعملون على تحقيق أناهم وإغفال كيانهم. ولما كانت كلمة انفعال أو اصطلاح «التربية الانفعالية» مشحونة بالغموض، فإننا نعمل على تفسير مفهوم الانفعال واصطلاح التربية الانفعالية.

يقع الانفعال في زمر ثلاث:

أولاً ـ يشير الانفعال إلى العاطفة التي تتجاوز حداً معيناً أو عتبة معينة. وهكذا، تعد كل عاطفة تجاوزت عتبة معينة من الشدّة أو التعبير انفعالاً.

ثانياً ـ يشير الانفعال إلى العاطفة التي ترتبط بمصلحة فردية أو منفعة خاصة. وهكذا، تعد كل عاطفة تتصل بالمصلحة الفردية انفعالاً.

ثالثاً ـ يشير الانفعال إلى العاطفة التي تسيطر على العواطف الأخرى. وهكذا، تعد كل عاطفة مهيمنة على العواطف الأخرى انفعالاً.

الآن نعلم أن التربية الانفعالية تستثير العواطف الإنسانية وتحرفها. وعندئذ، تقف الانفعالات موقف السيطرة من العقل، ذلك لأن العقل يخضع للانفعال ويتجانس مع العاطفة. وإذا عمدنا إلى تفسير أوضح وأبسط قلنا: إن التربية التي تنشئ الأطفال على قاعدة الانفعال تربية تشير إلى القلق، والتوتر، والتمزق، وإلى خروج الإنسان عن دائرة العاطفة الإنسانية الرقيقة والتعاطف الوجداني. وإذا كنا نرى في الكبرياء، والطمع، والتعصب، والتمذهب، والاستغلال، والكآبة، والتسويغ، والكراهية، والحب دون المحبة... إلخ، انفعالات، فلا بد وأن ندرك أن التربية تشير إلى تربية الأنا، وذلك لأنها تلامس مقوّماتها وتشيدها على قاعدة الانفعال. لذا، تحفل التربية بشدة القلق لأنها مشحونة بأسسه ومقوماته.

وإذا كانت التربية تحفل بالقلق القائم في مقومات الانفعال، فإنها تنشئ، وتقوّي وتعزز انحرافات الدوافع والعواطف. فالعواطف المنحرفة انفعالات، والدوافع المنحرفة انفعالات بالرغبات والشهوات. وبالفعل، تتلاءم الدوافع والعواطف مع العقل وتتناقض الانفعالات والرغبات والشهوات معه. ولما كانت التربية الانفعالية تحرف، من الأساس، دوافع الإنسان الخيرة في طبيعتها مع القوى البانية في الحياة، إلى شهوات ورغبات وانفعالات، وتحرف دوافع الإنسان المتجانسة مع متطلبات العقل، فإن القلق يستحوذ على الإنسان ويسيطر عليه. وفي سبيل التوضيح، نقدّم أمثلة تشهد بالفروق القائمة بين الدوافع من جهة والرغبات والشهوات من جهة أخرى: هنالك فرق كبير بين دافع الاجتماع وشهوة الاجتماع: في دافع الاجتماع محبة وفي شهوة الاجتماع كبرياء وتسلط وتجمّع؛ وهنالك فرق كبير بين دافع المجد وشهوة المجد: في دافع المجد امتداد لعظمة الإنسان المبدع، وفي شهوة المجد عنجهية وطغيان، وهنالك فرق بين دافع الجنس وشهوة الجنس: في دافع الجنس ألفة وأنس ولقاء، وفي شهوة الجنس امتلاك وتفريغ لرغبة الأنا؛ وهنالك فرق كبير بين دافع الطعام وشهوة الطعام: في دافع الطعام نأكل لنحيا، وفي شهوة الطعام زيادة في التملك وخوف من العوز والفاقة والهلاك... إلخ.

إذا كنا قد تبينا الفروق بين الدوافع والشهوات في الأمثلة الأربعة المعطاة، فلا يهدأ روعنا حتّى نعلم أن حقيقة التربية تشير إلى السمو بالدوافع بحيث تتكامل مع العقل. وإذا كانت الدوافع والعواطف تكوّن النفس ــ والنفس هي مجموعة المشاعر، والأحاسيس، والعواطف، والدوافع، والمثل والقيم التي تعلمناها منذ الصغر ـ فإن تربيتها تشير إلى توافق

العقل والنفس وإلى تطابقهما. وإذا انحرفت الدوافع والعواطف، وتمثلت في رغبات، وانفعالات وشهوات بحسب درجة الانحراف، تعرّضت النفس للقلق، والتوتر والتمزق، الأمر الذي يؤدي إلى انقسام الإنسان على ذاته، وإلى الوقوف من الحياة والآخرين موقف العداء والرفض.

أما الجانب المتصل بالتربية، وهو ذلك النطاق المتافيزيائي الذي يجد فيه الإنسان نفسه سجين ذاته والوجود والأبدية، ويلقى نفسه عبداً لكل شيء، فإنه يرمي الإنسان في متاهات القلق والخوف والرفض، أو يؤدي به إلى الخضوع الذي يشير بدوره إلى الاستسلام الخانع - وليس الاستسلام إلا ذروة القلق، والضياع والعبودية والإخفاق. فقد زُرعت في أنا الطفولة بذور الخوف من الحياة والموت. فعلى صعيد الحياة، وجدت الأنا ذاتها ملقحة بفكرة الخطيئة والتفاهة التي تلازمها في الولادة وتستمر معها حتى الموت، وبعقيدة الشر الذي يواكبها من المهد حتى اللحد، حيث ينتظرها مصيرها المشؤوم. وأصبحت الأنا لا تنفك تجد ذاتها في مأزق لا خلاص منه إلا بمأزق أشد، أو بتكفير قاس ومستحيل. فهي متصلة، وفق هذا الزعم، بالشر في ولادتها وبالعذاب في مماتها. وبين هذين الفكين الضخمين أو الطرفين المغلقين تقاسي الأنا من قلق الوجود. ويتراءى للأنا بأنها تدفع الثمن غالياً. فهي محكومة بالشقاء الأبدي: شقاء آدم وبؤس بروميثوس. وبالإضافة إلى هذا الشقاء تتيه، في متاهات الخلق والتواءاته. ولا تجد الأنا خلاصاً لها إلا بالتكفير الدائم والخضوع لما قدّر لها - وفي هذا الزعم نفي للحرية وسلب للوعي والفهم. وتعيش الأنا في ظلمة ذاتها، وتبحث عن النور فلا تجده أو لا تعاينه، وذلك لأن كل ما حُدّثت به أو بُشّرت به من احتمالات الخلاص لا يعادل ما ألقي عليها من عبء ثقيل تنوء تحت ثقله. وفي مثل هذه الحال، يقال لها، بل تُرشد إلى، أن تعمل جاهدة للتخلص من قلق الوجود عن طريق توق إلى الانعتاق والانتقال. ولكن، أليس هذا التوق قلقاً مضنياً يغلفها، ويتمثل في كره لواقع العالم وخوف من عالم آخر؟ حبذا، لو تعلمت الأنا أن تحب وجودها، بل ومصيرها، إن كان هذا المصير يليق بها، وإن كان سلّماً ترقاه إلى مستويات أعلى!

تلتفت الأنا حولها فتجد أنها محفوفة بالمخاطر الاجتماعية، المحلية والعالمية. وتدرك أن هذه المخاطر لا تساعدها على الهدوء والطمأنينة؛ وعلى غير ذلك، يبرز القلق والتوتر نتيجة للأحداث الطارئة: هنالك الأزمات العالمية، والحروب، والخوف من المستقبل، وانقضاء الدهور، والأطماع الكثيرة والمخاطر التي تحيق بها. وتعتبر الأنا هذه المعضلات الأليمة مصيراً جديداً ينتظرها، يُضاف إلى المصير الذي ألقي بها في تيار المعاناة الوجودية. فهي مرتبطة بمصير وجودها على الأرض، وبحتمية عذابها، وبقدّر معاناتها في

استمرارية لا تنقطع. يا لهول الوجود، المتمثل في الولادة والموت! الوجود الذي يخلو من المعنى.

هكذا... رُسمت للأنا صور مفزعة تقض مضجعها، وتؤلمها وتضنيها.

تلكم هي الوقائع المأساوية التي ترتمي الأنا في أحضانها...

تلكم هي التعاليم التي استقتها الأنا... هذه الأنا التي تنشد الانعتاق والحرية... تلكم هي الحالات التي تدعو للقلق.

هكذا، يرى الإنسان نفسه أسير وجوده...

وإذا كان موضعه في الوجود يتمثل في هذه اللوحة المتّشحة بالسواد، فهل من سبيل للأمل والرجاء؟

ليست الصورة الوجودية التي رُسمت للإنسان أو تلك التي رسمها الإنسان لنفسه، إلاّ انحرافاً عن الحقيقة. ولئن تمثل الوجود بصعوبات الحياة، لكن هذه الصعوبات لا تعني أن الوجود مصيبة أو فاجعة كبرى قُذف الإنسان في التواءاتها ليغرق في انفعالات أناه.

عندما يتمثل الإنسان وجوده، يعلم أنه موجود في أدنى مستوى من مستويات السلسلة الكونية، وعليه أن يسمو إلى أعلى درجاتها، أو إلى درجات يطل منها على الحقيقة الماثلة في نور الحياة وضيائها. ولا ينقذه من صعوبة وجوده إلا الوعي الكوني، والنظرة الشمولية، ومعرفة أنه كيان يمتد في اللانهاية، ويتصل بالكون كله: النظرة الشمولية وإدراك الغاية الأسمى من الوجود كفيلان بإنقاذ الإنسان من قلق أناه. والمعرفة التي تمد الإنسان بلامحدودية كيانه وبتجاوز الزمان والمكان إلى نظام كلّي لازماني ولامكاني، معرفة تشده إلى الأعلى. والفهم أنه لا نهاية تشابك اللانهائي الكبير واللانهائي الصغير، فهم يجعله ينعتق من تفاهة وجوده.

في هذه النظرة والمعرفة، يجد الإنسان غبطته... ويتحرر من قيود أناه التي تشده إلى إشراطات قوقعته وتربطه بسلاسل القيم الزائفة...

ألا يقلق الإنسان ويضطرب عندما يدرك أنه أسير أناه، وأن متطلبات هذه الأنا سجن حاك خيوط نسيجه من تعلقاته ورغباته؟ والحق هو أن التفاهة التي ركزها في محدودية الأنا تنتهي به إلى القلق.

يجدر بنا أن نطرح السؤال التالي: كيف يسمو الإنسان بالأنا، مصدر القلق، إلى الكيان، مصدر الغبطة؟

لا يستطيع الكائن البشري الإفلات من إشراطات الأنا إلا بطريقتين:

أولاً ـ لا يكمل الإنسان حقيقة وجوده الأرضي إلا بعلمه وإدراكه أن تحقيق الوجود يتم من خلال ما هو عليه.

ثانياً ـ لا يسمو الإنسان في سلم حقيقته إلا بتعديل دائم للأنا. ففي هذا التعديل يصعد درجات كماله، فينتقل من الأنا، دون أن يلغيها، إلى الذات، إلى النفس، إلى الكيان، إلى الروح. ولا يتم هذا الانتقال أو التحول بالتغيير الذي يتخيّله، وذلك لأن المرء لا يغيّر نفسه، بل يعدّلها. وإن مثل هذا التعديل، يضيء سبيله وهو يجتاز جسر حياته المرتبط في نهايتيه بلانهايتين: لانهاية قدم منها وأقبل عن طريقها إلى الوجود الأرضي، ولانهاية يرنو إليها وهو يتجه إليها وفق حكمة الوجود. وجدير به، وهو يجتاز جسر وجوده، أن يعلم أنه لانهائي في مجيئه ولانهائي في عودته.

عندما يعي الإنسان الحقيقة السرمدية المتمثلة فيه، يدرك، في الوقت ذاته، أنه كيان كوني، متصل بالكل. ويدرك، في نهاية الأمر، أنه ليس كتلة مادية مضطربة ومشوشة وقلقة منقذفة في العالم أو محتجزة في قوقعة أو صدفة، بل كياناً ممتداً... وعندئذ يتسامى وفي هذا التسامي يدرك أنه غاية عظمى... فليس هو، من الآن فصاعداً، كائناً يجد الحقيقة السامية خارجة عنه، أو مفارقة له، بل يعلم أن الحقيقة كلها متضمنة وكامنة فيه، وأنه يمتلك كل ما في الوجود من طاقة... طاقة تبدو في لانهايتها الصغرى، وتتجلى في لانهايتها الكبرى.

تقول الحكمة: ينتهي القلق الإنساني بانتهاء الشعور بمحدودية الوجود، وبانتهاء توحيد الإنسان كيانه مع مقومات الأنا.



الفصل الخامس

المعرفة سبيل إلى التكامل النفسي [8]

تتمثل الحكمة المعبّرة عن أسرار هيكل دلفي في كلمتين هما: «اعرف نفسك». وعندما يتأمل المرء هذه العبارة الوجيزة السرّية ليفهم مضمونها والقصد الذي هدفت إلى تحقيقه تلك الأسرار، يدرك أن حكماء دلفي عرفوا أن العمق القائم في الإنسان لا يعادل العمق الكائن في الطبيعة فحسب، بل ويتجاوزه إلى أبعاد كونية. ففي معرفة النفس معرفة الطبيعة الأرضية والطبيعة الكونية، الأمر الذي يجعل من هذه المعرفة مفتاح السرّ لولوج محراب الحقيقة.

يتساءل كل من يحاول التعمق في فهم نفسه عن «الطريق» الذي يسلكه من أجل تحقيق كيانه. ويدرك أن تساؤله هذا مرهون بالتركيز على مضمون كلمة «اعرف» وكلمة «نفسك» وتأملهما في وعي صافٍ. ويعلم أنه ملتزم بالمعرفة في سبيل فهم نفسه. ويتيقن من ضرورة المعرفة ولزومها لوجود الإنسان من حيث أنها وسيلة إدراك سر كيانه المتضمن في فهم النفس. لذا، يتبطن سر الوجود في النفس.

وقبل أن نسعى في فهم أسرار الوجود المتبطّن في النفس الإنسانية وفي الطبيعة المادية، نلتزم بواجب وعي المغزى المتضمن في كلمة «الطبيعة».

«الطبيعة» كلمة تعني «الجوهر». والحق يقال: إن طبيعة الشيء تعني جوهره، وطبيعة الكون تعني جوهره. فالطبيعة لا تشير إلى وجود مادة أو كتلة مادية معزولة، أو وجود مادي منفصل عن الإنسان. وعلى غير ذلك، تتماثل الطبيعة المادية، بمعنى الوجود الخارجي، والطبيعة الإنسانية، بمعنى الوجود الداخلي، في حقيقة واحدة. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نوضّح ما جاء في الحكمة المعزوّة إلى أسرار هيكل دلفي كما يلي: اعرف طبيعة نفسك، واعرف طبيعة العالم؛ واعلم أن الحقيقة جوهر واحد وطبيعة واحدة؛ فما في

---

[8] محاضرة ألقيت في قاعة اتحاد الكتاب العرب بدمشق، وفي قاعة محاضرات نقابة الصيادلة بدمشق، عام ١٩٨٨.

الطبيعة ماثل فيك. اعرف أن انفصالك عن الطبيعة المادية، والوجود الخارجي، يُخل بتوازنك الداخلي، الأمر الذي يقصيك عن معرفة نفسك، ووعي سر وجودك. اعرف أن للطبيعة المادية، والعالم الخارجي، نفساً تنبض بالحياة، وأن لطبيعتك البشرية نفساً تنبض بالحياة. وما الأحادية أكثر من توحيد هاتين الطبيعتين ضمن إطار حقيقة واحدة. واعرف أن الثنائية القائمة بينك وبين الطبيعة الخارجية ظاهرية وليست جوهرية؛ واعرف أن الوهم تعبير لهذه الثنائية المرئية ظاهرياً: فالعلم، حصيلة التمييز أو التمايز بينك، كإنسان، وبين الطبيعة، كوجود خارجي. أما الحكمة فإنها توحّد بينك وبين الطبيعة.

وإذا تعمقنا في تأمل حكمة أسرار دلفي، التي نجدها في أسرار أخرى، وجدنا أنفسنا ملزمين على تفسير وحدة النفس والإنسان ونفس العالم، وعلى توضيح مقولة «نفس العالم» أو «نفس الطبيعة المادية».

تناهى علماء نفس القرن العشرين، وهم علماء نفس الأعماق وعلم النفس التأليفي، إلى معرفة نفس الطبيعة ونفس الإنسان، فأحدثوا مصطلحاً دعوه «بسيكوترونيك»، وتعبيراً آخر دعوه «كوزموبسيكوغرام». ويشير المصطلح الأول إلى تفاعل المادة والطاقة والوعي، والمصطلح الثاني إلى كيانات كونية نفسية تجسّمت فيها البنية البدئية للواقع الطبيعي أولاً والإنساني ثانياً. وهذا يعني أن «الكوزموس» وهو الكون، يُعرف بنفس هي «البسيك» التي تتجلي في مظاهر الوجود الإنساني والطبيعي المتعددة. ويمكننا القول إن ما ندعوه «العقل» حدث طبيعي وُجد في البدء، على نحو خصائص في المادة الحيّة قبل تمايزها، تطوّرت إلى الإنسان. وهذا ما يدعو العلماء المحدثين إلى اعتبار مصطلح«Mindon»، وهي جزيئات أولية بسيطة من «المادة العقلية»[٩].

نستنتج مما تقدم:

أولاً ـ يمكننا أن ننوّه إلى وجود بسيكونات، كيانات نفسية بدئية، هي المادة النفسية، وميندونات بدئية، هي المادة العقلية.

ثانياً ـ يمكننا القول: إن العقل والنفس لم يتشكّلا عن طريق الصدفة، دون وجود سابق.

ثالثاً ـ يمكننا القول: إن العقل والنفس قد وُجدا في الدقائق المادية الأولية قبل حالة التمايز التي طرأت على تلك الدقائق وقد عُرفت النفس والعقل بأنهما خصائص

[٩] راجع فصل «التطور المشترك وظاهرة الإنسان» في كتابي «المبدأ الكلّي».

عقلية ونفسية، سوف تتمايز، في مراحل تطورية مقبلة، إلى عقل حيواني ونفس حيوانية، إلى عقل نباتي ونفس نباتية، وإلى عقل إنساني ونفس إنسانية. إذن، فالعقل والنفس تمثلا في خصائص المادة الأولى اللامتمايزة.

رابعاً ـ يمكننا القول: إن حالة اللاتمايز البدئية كانت حالة انسجام وائتلاف. وإن حالة التمايز هي تلك الحالة التي تمايزت فيها الخصائص الأولية إلى ثنائيات وتعدديات بدت متنوعة في أشكالها، ولم تنضوِ تحت وحدة شاملة ظاهرياً، بل باطنياً.

خامساً ـ يمكننا أن نقول: إن جميع الكائنات والأشياء عامة، والكائنات البشرية خاصة، تستغرق باطنياً أو جوهرياً في وحدة شاملة ندعوها الحياة، الطاقة، الروح، وإن ظاهراتها وظواهرها لا تشير إلى تناقض، أو تضاد أو صراع.

سادساً ـ يمكننا القول: إن معرفة النفس، وهي معرفة الحقيقة البائنة في الطبيعة البشرية والمادية، تعني وجود منهج متكامل للإنسان والطبيعة، يتحقق في وحدة هاتين الطبيعتين.

سابعاً ـ يمكننا أن نقول: إن كل ما في الإنسان قائم في الطبيعة، وإن دراسة الإنسان تعني دراسة الطبيعة. ثمة جوهر واحد: جوهر كامن في الطبيعة، وفي الإنسان. أولهما، وعي كامن، يدعوه علم نفس الأعماق اللاوعي؛ وثانيهما، وعي مُنفتح مدرك. أولهما، علم كامن، يبدو أنه معلوم، يمد الإنسان بالعِلم، وثانيهما، علم، يبدو أنه عالِم، يستمد علمه من الفهم الكامن لكونه معلوماً. وهذا يعني وحدة الوعي واللاوعي، وهو وعي كامن، في حصيلة واحدة ندعوها الإنسان الواعي.

عندما نطرح قضية معرفة طبيعة النفس على هذا المستوى ونوّحدها مع معرفة طبيعة الوجود الخارجي ضمن تكامل المعرفتين والطبيعتين، نجد أننا مضطرون إلى إقامة متوازيات بين الطبيعية تبرهن عن وحدتهما. والحق هو أننا لا نجد ما هو أفضل من العلم التجريبي وسيلة لإقامة دليلين على متوازيات الوحدة والتكامل:

آ ـ يحدثنا علم الحياة عن وجود «ذاكرة بيولوجية» في الخلية سُجلت فيها أحداث الكرة الأرضية برمتها. وتمثل هذه «الذاكرة البيولوجية» سجلّ العالم الأرضي: إنها سجل الأحداث الكونية. ويمكننا أن ندعو «الذاكرة البيولوجية» العقل الأول المكوِّن أو النفس الأولى المكوِّنة التي ستكون اللاشعور أو اللاوعي المقبل.

إذا كانت الخلية تمتلك ذاكرة، هي عقل أو نفس، علمنا أن الإنسان يمتلك عقلاً يتألف من آلاف آلاف الخلايا، وأعني آلاف آلاف الذاكرات. وإذا كانت الخلية سجلاً أو

تدويناً لأحداث الماضي المعبّر عنها في مراحل الحياة السابقة، علمنا أن العقل الإنساني أو النفس الإنسانية سجل ذاكرات تمتلئ بعقل الطبيعة ونفسها. وبالفعل، لا يختلف عقل الإنسان عن عقل الخلية، ولا يختلف ذكاؤه عن ذكاء الذرة؛ وما اختلافهما إلا اختلاف في الدرجة وليس في الجوهر.

ب ـ يحدثنا علم الحياة أن الفترة الزمنية التي يقضيها الإنسان في رحم أمه، والمقلّصة إلى تسعة أشهر، تبدأ بخلية واحدة وتنتهي في متعضية أو جسد أو كيان، تعادل الفترة الزمنية التي استغرقتها الطبيعة لتنشئة الخلية إلى جسد الإنسان. وتمتد هذه الفترة على مدى آلاف آلاف السنين.

وإذا ما تساءلنا: أين كان العقل والنفس يوم تشكّل الإنسان ـ الخلية في رحم أمه؟ أجبنا: كانت الخصائص العقلية والنفسية في الخلية التي سوف تتمخض عن إنسان له عقل ونفس. فالعقل والنفس قوتان باطنيتان ملازمتان للوجود، تتمثلان في الميندونات ــ الجزيئات الأولية البسيطة من «المادة العقلية» ــ وفي البسيكونات ــ الكيانات الكونية المتجسمة في البنية البدئية للواقع الطبيعي.

وإذا ما تساءلنا من جديد: أين كان العقل أو النفس قبل ظهور الإنسان بشكله الجسدي في الطبيعة؟ أجبنا: كان العقل البشري، أو النفس البشرية خصائص في مرحلة ما قبل التشكل الحياتي. ولقد تمايزت تلك الخصائص إلى عقول ونفوس، نباتية وحيوانية وإنسانية.

ذلكم هو توازي الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية.

ذلكم هو تكامل الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية ووحدتهما.

يقودنا هذا البحث إلى طرح الموضوع على مستويين: نظري وواقعي تطبيقي. ويشير الجانب النظري إلى دراسة تكامل النفس الإنسانية دون التعرض إلى النظريات التي نادت بها مدارس علم النفس العديدة. لذا، يتألف بحثنا من قسمين: أولاً، تكامل النفس البشرية. ثانياً، الرد على مدارس علم النفس المتنوعة، السلوكية، والتحليلية والتقليصية، التي أدت إلى تجزئة النفس الإنسانية فعجزت عن توحيدها أو إحداث تكامل فيها.

أولاً ـ تكامل النفس الإنسانية

النفس الإنسانية متكاملة في جوهرها... هي اللحمة التي تجمع خيوط نسيج حياكة الجسد... هي القوة الموحدة للأعضاء الجسدية والوظائف الشعورية والمعنوية. وإذا

كانت الحقيقة تشير إلى تكامل النفس الإنسانية في وظائفها كلها، فحريّ بنا ألا نثير الموضوع لأنه لا يقبل التأويل والتفسير على غير ما هو عليه من تكامل وتوحيد. ومع ذلك، يشير الواقع إلى غير ذلك، علماً بأن مدارس علم النفس العديدة، من سلوكية وتحليلية وتقليصية، اختلقت انفصالية النفس الإنسانية وانقساميتها. لذا، يُعد شرحنا هذا توضيحاً لبنية النفس الأساسية، ورداً غير مباشر على المدارس التجزيئية والتقليصية.

ثمة وحدة إنسانية تتدرج ضمن نطاقات ثلاثة متصلة، غير منفصلة، هي: الأنا، والذات والكيان. وتنضوي هذه النطاقات الثلاثة تحت كلمة «الإسمية». وذلك لأن الكيان هو الحقيقة الموحِّدة لوظائف النفس الإنسانية. وإن سوء الفهم الذي يشتت انتباهنا إلى وجود نطاقات ثلاثة منفصلة، يعني تجزئة الإنسان إلى أقسام متعارضة ومتناقضة يستحيل التوفيق أو التأليف بينها. والحقيقة هي أن هذه النطاقات ليست أقساماً بل دوائر ووظائف تتكامل انطلاقاً من الأنا، إلى الذات، إلى الكيان. والحق يقال: إن الإنسان وجود متكامل يتفاعل على صعيدي الأنا والذات، ويتوحد على صعيد الكيان.

تتركز المتعضية البشرية في الأنا. وتتمثل الأنا في تجميع الطاقة المادية كلها في نقطة تدعى الخلية. والخلية هي تركيز المادة بخصائصها الكتلوية والطاقية، النفسية والعقلية، في دائرة صغيرة مغلقة ومنطوية على ذاتها. وبناء عليه، نقول: إن الخلية تمثل كتلة الطاقة المادية. وتحمل الأنا، لكونها كلية الطاقة المادية، معالم المادة كلها. وفي مسيرة التطور، تسجّل هذه الأنا جميع المراحل التي مرت بها الطبيعة. ولذا، قلنا: إن الخلية تتميز بذاكرة بيولوجية هي سجل تاريخ ماضي الحياة. ولقد سجلت هذه الذاكرة عنفوان الطبيعة المتمثلة بالبراكين، والزلازل والأعاصير ... إلخ، وهي الظواهر المعروفة بانفعال الطبيعة والمقاومة السالبة. وسجلت هذه الذاكرة البيولوجية أيضاً الأحداث الأخرى التي دلت على هدوء الطبيعة وسكينتها.

الأنا، في صميمها، وجود قلق منفعل، يحمل في ثناياه العقل، والنفس، والشعور واللاشعور، والوعي واللاوعي. هو وجود لا يدرك ذاته بذاته، وعلى الرغم من أن الأنا لا تعي ذاتها، إنما هي مهيأة ومزودة بطاقة الفهم والإدراك. وهذا يعني أنها تشتمل على النفس والعقل. لذا، تسعى الأنا إلى فهم ذاتها.

الذات هي الأنا وقد بدأت تفهم ذاتها بفعل الوعي الكامن فيها، والمدعو خطأ باللاوعي. وفي بدء فهم الأنا لذاتها، تنقسم إلى قسمين: الشعور واللاشعور. وفي هذا السياق، يشير اللاشعور إلى ماضي الحياة الأرضية كلها قبل الإنسان، في الطبيعة، وبعد الإنسان، في الجسد. ولا شك أن سجل الحياة المدون في الخلية، وفي آلاف آلاف الخلايا

التي تكوّن الإنسان، يحمل تاريخ الحياة برمته قبل الإنسان، كما يحمل تاريخ الحياة الإنسانية بعد الإنسان. ففي اللاشعور، يكمن تاريخ حيواتي السابقة، وما أحمله من ذاكرات وذكريات تلك الحيوات والمعلومات المنطبعة في عمقي اللاشعوري، بالإضافة إلى ما أحمله من اللاشعور الذي تمثل في ذكريات طفولتي، ونوع التربية التي نشأت عليها، والمبادئ التي لُقنتها، والمفاهيم والقيم الإيجابية والسالبة التي غُرست في داخلي... إلخ، والشعور هو حاضري... هو ما أنا عليه الآن... هو حصيلة الماضي في الحاضر... هو تقدمي في المستقبل... هو ما أزرعه في حديقة حياتي المقبلة.

ينشأ في الذات صراع بين الشعور واللاشعور. وعلى الرغم من هذا النزاع المحتمل بينهما، نجد الإنسان مهيأً ومزوداً بطاقة الوعي.

ينتهي هذا النزاع إلى كيان في اللحظة التي يكون فيها الوعي قادراً على إقامة التوازن بين الشعور واللاشعور. فالكيان هو إحداث التوازن الذي يشير بدوره إلى تكامل. ويتحقق التكامل بين الشعور واللاشعور في تحقيق الكيان وفي تجاوز الأنا. هكذا، يتدرج الوعي الإنساني في مراحله الثلاث: الأنا التي تعمل على فهم ذاتها وتجاوز ذاتها بفعل طاقة داخلية واعية تبلغ مستوى التوازن في الذات بين الشعور واللاشعور لتتوطد في كيان راسخ، متكامل تتّحد فيه وظائف النفس كلها.

جدير بالأهمية أن نردد القول منوّهين إلى أن هذه النطاقات متصلة، غير منفصلة، متدرجة غير نسبية، ومتحدة غير مجزأة... هي نطاق واحد وليست نطاقات ثلاثة... هي تدرجات الوعي في سلسلة محكمة الترابط للتفاعل الداخلي الذي ندعوه الوعي. وفي هذا التسلسل أو الترابط الواعي لا تبطل الأنا، ولا تنتهي الذات، وذلك لأن القوة الموحِّدة تتدرج في مستويات، يتجاوز المستوى الأعلى المستوى الأدنى ويحتويه، فيتحقق الأدنى في الأعلى، ضمن وحدة متكاملة مترابطة.

تلكم هي النقطة الأولى في تكامل النفس الإنسانية.

عندما نتأمل الكلمات وما تحمله من معانٍ وقيم، ندرك أن المعنى الحقيقي للكلمة المتأمَّلة يكمن في عمق وشمول وعينا. فبقدر ما يكون وعينا عميقاً وشاملاً، تحفل الكلمة بمعناها الحقيقي أو الأقرب إلى الحقيقة. فكلما تأملنا رأينا، وأدركنا ووعينا.

ولما كنا نطرح أبعاد علم النفس التكاملي على أساس يتمايز عن المألوف في علم النفس التقليدي أو المدرسي، فإن كلمتي «العقل» و«النفس» تحملان في ذاتيهما مضموناً أكثر عمقاً، وتتطلبان وعياً سرياً ـ كونياً.

«النفس» هي الطاقة الحيوية التي تتمتع بها المادة، هي حركة المادة؛ هي حياة المادة؛ و«العقل» هو الطاقة المادية التي تتركز فيها المادة عن طريق الدماغ.

نستنتج ما يلي: الدماغ هو تركيز الطاقة المادية بمعالمها كلها؛ هو وعاء المادة. وفي هذا الوعاء تنتظم الطاقة المادية وتترتب في نطاقات تتصل ببعضها، ولا تنفصل. فالدماغ يتطابق مع الطاقة المادية تماماً، ويمتد إليها من خلال الحواس الخمس. والعقل، في سياقنا هذا، هو السيّال الذي ينطلق من عمق الكيان الإنساني، عن طريق الدماغ، إلى العالم الخارجي. لذا، نعتبر العقل سيد الوجود المادي، ونعتبر الدماغ الخزان الذي تُختزن فيه نبضات الوجود الخارجي وانعكاساته التي يعود إليها العقل ليحوّلها إلى صور. الدماغ مستودع تودع فيه، أو تنعكس فيه، خلجات العالم المادي. وتتموضع تلك النبضات، أو الخلجات، أو التنبيهات الخارجية في نطاقات تمد بعضها وتتصل ببعضها على هيئة ذاكرة.

و«النفس» هي مجموعة المشاعر، والأحاسيس والعواطف؛ هي الأعصاب التي تمر من خلالها الطاقة الحيوية والروحية لتعبر عنها بالحدس وبالإحساس بالوجود. «النفس» هي مظهر حركة الروح في الإنسان؛ هي دفق داخلي يتمحور حول ذاته في شعور بالحياة وبكل ما يمت إلى الكرامة، والنبل، والسموّ، والرفعة، والألم، والحزن، والفرح، والغبطة، والعاطفة... إلخ.

هذه النفس، حاملة مورثات الماضي، والنّابضة بعمق الحياة، تسجل في عمقها، كما ذكرنا، حياة المادة وحركتها وانفعالها، حياة وجوداتنا السابقة، وحياة وجودنا الحاضر. وهذا العقل، هو العقل ذاته الذي نشأ منذ أن تآلفت عناصر المادة المعقدة في الدماغ - هذا الدماغ الذي انطبعت فيه مؤثرات المادة كلها؛ هذا الدماغ الذي هو مخطط العالم المادي.

نتساءل الآن: كيف يتحقق التكامل بين العقل والنفس؟

نجيب: الشخصية المتكاملة هي الإنسان الذي يتكامل فيه العقل والنفس، دون وجود تناقض بينهما. وإن أي اختلال في الطاقة الحيوية، وهي النفس، يؤدي إلى زعزعة أركان العقل. إذن، فالعقل قاصر عن بلوغ النتائج الفكرية إلا في «نفس» هادئة، في طاقة حيوية متوازنة. وبالفعل، نُخطئ عندما نُضفي صفة الجنون أو الهوس على العقل، ذلك أنه لا يوجد عقل مجنون أو مهووس؛ ثمة نفس مضطربة ينتج اضطرابها عن انفعال شديد أو عن فقد توازن الطاقة الحيوية.

قد يتساءل أحدنا عن سبب هذا الاضطراب أو الانفعال فيعزوه إلى التناقض القائم بين العقل والجسد. فالجسد، في عرف بعض الدارسين، يُسرع في نموّه على حساب العقل، الأمر الذي يُخل في توازنهما. لكن الحقيقة تشير إلى أن الجسد، حتى في مرحلة الشباب، لا ينمو على نحو أسرع من نمو العقل، فكلاهما متوازنان ومتساويان في تطورهما. والملاحظ أن الشاب يتمكن من حل أو إدراك قضايا عقلية وفكرية، ويعجز عن حل قضايا نفسية. وفي هذه الحال، تنفعل نفس الشاب، وينفعل عقله الذي يتأثر بالانفعال النفسي. لذا، يمكننا القول: إن اختلال العقل ناتج عن اختلال الطاقة الحيوية. وقد يتعدى اختلال الطاقة الحيوية، وهي النفس، نطاق العقل إلى الجسد. وعلى هذا الأساس، تعيد مدارس الحكمة القديمة كل اعتلال جسدي عام، أو عضوي محدّد، إلى اضطراب وقع للطاقة الحيوية ـ النفسية العامة في الجسم أو الخاصة المحددة في العضو.

يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي: كيف يختل التوازن الحيوي ـ النفسي؟

إن اختلال التوازن الحيوي ـ النفسي نتيجة أكيدة للتربية الانفعالية التي يتلقاها الإنسان، أو نتيجة لانفعال يعيق أو يحول دون قابلية التوازن. وعلى سبيل المثال، يحاول عالم النفس إعادة التوازن الداخلي إلى الإنسان الذي يعاني من انفعال شديد أو غير شديد.

والانفعال الذي يطيح بالعقل الإنساني ويرمي الإنسان في متاهات الأنا، يختلف عن العاطفة. ولقد أخطأ علماء نفس السلوك إذ عجزوا عن إدراك الحد الذي تتوازن فيه العاطفة فلا تتحول إلى انفعال. في العاطفة تتوازن وظائف النفس والجسد الداخلية، وتتألق الطاقة الحيوية ـ النفسية في غبطتها. وفي هذا التوازن والتألق يعمل العقل في توازن وتكامل. والحق يقال: إن الحكماء القدامى أشاروا إلى هذه الحقيقة عندما شدّدوا على ممارسة تدريبات معيّنة تؤدي إلى المرونة العصبية. ففي رأيهم، أن المرونة العصبية، وليس قوة العضلات، هي الحقل الذي تتوازن فيه النفس.

في سبيل توضيح أفضل، نلمّح إلى الفرق القائم بين العاطفة والانفعال: العاطفة تتساوق مع العقل، والانفعال يُخضع العقل. العقل أسير الانفعال، وصديق العاطفة؛ الانفعال تجاوز لحدّ أو عتبة العاطفة... هو كل عاطفة تجاوزت حداً معيناً، أو هي كل عاطفة أخضعت العواطف الأخرى، أو كل عاطفة عبّرت عن مصلحة خاصة. وعندما ندرك شدة الشحنة المضطربة على هيئة انفعال، ندرك الضعف الذي يعتري عقولنا والقلق الذي يهيمن عليها. ولقد شبّه أحد الحكماء العقل بلهيب الشمعة الذي لا يهدأ إلا في وسط هادئ لا تتلاعب فيه النسمات القوية. وحري بنا أن نقول: إن هدوء لهيب الشمعة يعني اشتداد ضيائه وتألقه في السكينة النفسية التي يرتاح فيها. وبالفعل، لا تتّضح رؤيتنا في

ضوء لهيب شمعة متراقص لا يهدأ... وهكذا، لا يقوم عقل بوظيفته الكاملة في وسط نفسي مضطرب.

تلكم هي النقطة الثانية في تكامل النفس.

إذا كان الشعور هو ما ينطوي عليه العقل والنفس في الحاضر، كان اللاشعور كل ما انطوى في ثنايا النفس والعقل في الماضي. وإذا كان ما نُفصح عنه الآن حقيقة، أدركنا أن حياة الإنسان شعور دائم ولاشعور دائم، وأعني أن كل لحظة آنية وحاضرة شعور. وكلّ لحظة تنقضي لاشعور. وفي هذا التعريف لا يتناقض الشعور مع اللاشعور ما لم يكن الشعور ذاته مخطئاً، ناقصاً أو مضطرباً. فاللاشعور شعور مختزن في أعماق وعينا. واللاشعور الخاطئ، الناتج عن شعور خاطئ، ظلام وعذاب، وألم سلبي، هو جحيم ضمير نادم.

عندما نتأمل ما نقوله، نفهم أن المشكلة قائمة في شعورنا وليس في لاشعورنا. وذلك لأن لاشعورنا شعور وليس نفياً للشعور. وهكذا، ندرك أن اللاشعور لا يتناقض مع الشعور.

كيف نفهم معضلة الشعور؟

أشرت في حديثي إلى الانفعال الذي يطيح بالعقل. وألمعت إلى أن التربية الانفعالية تنشئ شعوراً منفعلاً، أي تفكيراً منفعلاً. ويمكننا أن نشير إلى صحة هذا الكلام عالمين أن جهابذة مدرسة السلوك وعلم النفس العام أقروا بأن التفكير شعور وأن الشعور تفكير.

عندما نتحدث عن الشعور الانفعالي أو المنفعل، نتحدث، في الوقت ذاته، عن مجموعة الإشراطات التي يعاني منها المرء. وجميعنا يعلم أن ما يدخل إلى «وعينا» أو «لاوعينا» منذ الصغر من انفعالات تتمثل في «تربية الأنا»، يؤدي إلى تمزيق شخصيتنا، وإلى فقد تكامل نفوسنا. وإذا تساءلنا عن المعنى المتضمن في «تربية الأنا» قلنا: إن الانفعالات العديدة المتجسدة بالكبرياء، والطمع، والحسد، والنميمة، والغيبة، والتعصب بأنواعه، وضيق الأفق الفكري، والكراهية، والحب الانفعالي، والاستغلال هي مظاهر الأنا ـ نية، هي «تربية الأنا».

تشير «الأنا ـ نية» إلى شعور قلق، ممزق، مضطرب، فقد توازنه. ويشير العقل المنفعل، المضطرب الذي فقد ترابطه الذاتي في مواجهة ترابط حلقات الوجود المادي إلى أنه «يحيا» في شعور منفعل، مضطرب. ولذا، نقول: إن الشعور المضطرب، وهو الفكر المضطرب، المشروط بانفعالات عديدة، دليل على عدم تكامل النفس. وهكذا، نخلص إلى القول: إن الإنسان الذي يعاني من «تربية أناه» في شعور انفعالي، لا يعرف التكامل

النفسي. وقد نتساءل: هل هنالك «تربية لا انفعالية»، عاطفية في جوهرها، ومحبة في صميمها، تُبدع فينا شعوراً متكاملاً، وتوازناً حيوياً ونفسياً؟

يتركز صدق هذه العبارة في الحقيقة التي أعلنها علماء نفس الأعماق: يتحقق التكامل النفسي في وسط خال من الإشراطات والانفعالات، وممتلئ بالمحبة والتعاطف والمشاركة. ولا شك، أن وسطاً من هذا النوع يُعد النطاق المؤهل لاحتواء الإنسان المتوازن في داخله، المتكامل في شخصيته.

تلكم هي النقطة الثالثة في التكامل النفسي.

لمّا كانت المدرسة التكاملية تنكر وجود تناقض حقيقي وتعترف بوجود تعارض ظاهري، فإنها تقر بتكامل متنام للشخصية الإنسانية وللوجود. وعلى هذا الأساس، وجدنا أن الشعور واللاشعور يتوافقان دون أن يتناقضا لأنهما واحد في جوهرهما. فكما يكون الشعور كذلك يكون اللاشعور. إن لاشعوري المحب أو الواعي هو شعوري المختزن لطاقة المحبة والوعي المتكاملين.

عندما نطرح موضوع الوعي واللاوعي نجد أن المقولة المطبقة على موضوعي الشعور واللاشعور تطبَّق أيضاً على مفهومي الوعي واللاوعي. ووفاقاً مع هذا الرأي، نعلم أن التناقض لا يقوم في صلب الوعي واللاوعي، ذلك أن اللاوعي ليس نقيض الوعي، وليس انعداماً أو نفياً له. فاللاوعي هو وعي كامن، يهدأ في سكينة الطاقة الواعية المستغرقة في ذاتها. والوعي هو اللاوعي الذي ينفتح إلى الوجود رويداً ليفهم ذاته. إن وعيي الحالي هو وعيي الذي كان كامناً في كياني على نحو لاوعي بالحاضر، ووعي كامل مستغرق في الوجود.

نتساءل: أين كان وعيي يوم كنت خلية في رحم أمي؟ وهل زاد وعيي أم أنه أخذ يتفتح على ذاته؟ أين كان وعيي يوم كنت طفلاً؟ وأين يكمن وعيي وأنا أحمل ذكريات السنين الخوالي في داخلي؟ وهل أنا كائن واعٍ في مرحلة حياتي الحاضرة؟ وهل أنني أكثر وعياً مما كنت عليه قبلاً؟ وهل أن اللاوعي معيار يُقاس بتطور وعيي؟ وهل أن لاوعيي الآن يعني أن الأمر الذي سأعيه، فيما بعد، غير محقق في الوقت الحاضر؟ ألا تعني هذه العبارة الأخيرة أن وعيي الكامن، الذي أدعوه لاوعياً، لم ينبثق إلى الوجود لأن الموضوع الذي سيتكوّن من انبثاقه لم يحضر في شعوري أو ذاكرتي حتى هذه اللحظة؟ ألا يعني أن وعيي الكامن، أي ما ندعوه لاوعياً، وعي موجود يتطلب التحقيق وفق صور وأشكال الوجود العديدة؟

نستطيع أن نستنتج أن الحياة رحلة تبدأ باللاوعي، وهو الوعي الكامن، المستغرق في غيبوبة النشوة الروحية، والمتأمل ذاته على نحو حدس عميق، وتنتهي بالوعي الذي بدأ يدرك أنه يدرك الموضوع الخارجي، ويتصور، ويشعر، ويحس، ويحدس، ويجرد ويشخصن... إلخ. وعلى هذا الأساس، يكون الحاضر انفتاحاً تدريجياً للاوعي، تماماً كما تعد الوردة انفتاحاً تدريجياً للبرعم، وكما تعد الرائحة الزكية النبثقة من الوردة العطر الكامن في بذرة شجرة الورد، وساقها وبرعمها.

يتطابق الوعي واللاوعي ويتكاملان في وحدة تامة. والحياة، في صميمها، كشف دائم عن معطيات اللاوعي، الوعي الكامن، من خلال ما تذكرنا به أشكال وصور هذه الحياة وموضوعاتها. وإذا كان التذكر وعياً يتحقق من خلال ظلال العالم، أدركنا أن المعرفة تذكر، وأن الوعي موجود على نحو كامن، هو لاوعي بالأشكال والموضوعات، ووعي بالوجود. وينبثق هذا اللاوعي تدريجياً، على نحو تذكر، للطاقة القائمة فينا التي تبدأ بوعي ذاتها من خلال الموضوعات الخارجية.

يجدر بنا أن نقول: إن مدارس علم نفس عديدة أخطأت في تبيان أن اللاوعي نفي للوعي، أو أن الفكر منقسم إلى طبقتين: واعية ولاواعية. وفي رأينا أن مدارس علم النفس تنقسم إلى قسمين: مدارس ألقت بالإنسان إلى ظلام اللاوعي، إلى منطقة الكبوت والكبوح، ومدارس أخرى رفعت الإنسان إلى نور الوعي. وإذا شئنا تقديم مثالين واضحين لنوعي المدارس قلنا: يجسّد فرويد المدارس التي شدّت الإنسان إلى ظلام وعيه، المسمّى باللاوعي، ويمثل يونغ المدارس التي رفعت الإنسان إلى نور الوعي.

الحق أقول: إن نور الوعي هو الوعي المتنامي، المتكامل، الذي ينشد طاقته الكامنة الواعية، والمسمّاة خطأ باللاوعي، لتحقيق مستويات عليا في سلّم الحقيقة. إذن، فالحياة رحلة تنطلق من الوعي الكامن إلى الوعي المنفتح، بحيث أن الغاية من الحياة تتحقق في تشخيص الوعي، وتمديه وتطبيقه في الطبيعة. وعلى هذا الأساس، يدعو علم النفس التكاملي إلى تحقيق المزيد من الوعي عن طريق تفتح الوعي الكامن بعد خلاصه من غلافاته المادية العديدة، بحيث أن تجاوز كل غلاف يدعى حرية وانفتاحاً. وبالمثل أقول: إن ظلام الوعي، أو اللاوعي، هو عدم تفتح الطاقة الواعية الكامنة، أو تلقيحها بالانفعالات والإشراطات الكثيرة، وإبقاء الطاقة الواعية سجينة هذه الإشراطات. ولا نبالغ إذا قلنا: إن حكماء الماضي أشاروا إلى حرية يحققها المرء للخلاص من غلافاته العديدة عبر حيوات عديدة، وعبر حياته الحاضرة.

في حديثنا عن خلاص المرء من غلافاته العديدة عبر حيوات عديدة وعبر حياته الحالية، ندرك المعنى الإيزوتيري في كلمة «اللاوعي». فـ«اللاوعي»، في هذا السياق، هو ما نأتي به من حياتنا السابقة، هو ما كنا عليه من شعور، وإحساس، وفكر، ومعرفة... إلخ، في حياتنا أو حيواتنا السابقة... هو ما نحضره معنا من مكوّنات شخصيتنا، صالحة كانت أم سيئة، مدركة أم غير مدركة... هو ما يتبطّن فينا على نحو لاوعي... هو ما يجب أن نتخلّص منه بفعل حرية هادفة إن كان سيئاً، وما يجب أن نكمّله ليزداد تحقيقاً للوعي الكامل الذي أتينا به إلى الوجود الأرضي. ووفق هذا المنظور، لا يكون اللاوعي نفياً للوعي، بل وعياً يقتضي المزيد من التحقيق والإفصاح... إنه «لا» وعي في قياسه بالوعي الأفضل، المتسامي إلى مستويات النقاء والشفافية التي ندعوها الوعي. فكما أتى الإنسان إلى الوجود الأرضي نقياً، واعياً، ـ لاواعياً في كمونه، عليه أن يعود إلى الوجود، بدرجاته الأسمى، نقياً، واعياً، ليعود إلى «اللاوعي» الروحي. هذا، لأن الوعي واللاوعي متضمنان في قانون الثنائية في عالم الأرض، عالم الموضوع والفكر.

تشير خلاصة حديثنا إلى اللاوعي ـ الوعي بمفهومه الأكثر تطوراً وسمواً.

إذا كان الوعي نتاج إعمال الفكر في الموضوع، العقل في المادة، وأعني، إذا كان وعينا يتشكل من انعكاس أشكال وصور المادة في أدمغتنا، كان اللاوعي عدم وجود الأشكال والصور. إذن، فاللاوعي هو الوجود الروحي المحض، الذي سيحقق ذاته على نحو وعي في العالم المادي، الذي ندعوه عالمنا. ولا شك، أن فهمنا لهذه الحقيقة يمدنا بنظرة كونية صافية، تجعلنا متكاملين في ذواتنا.

تلكم هي النقطة الرابعة في التكامل النفسي.

تحدثنا الدراسات المعمّقة التي تتميز بإيزوتيريتها وسرّيتها، عن إنسان البدء. تحدثنا هذه الدراسات عن أحادية الجنس، عن الإنسان الواحد، عن الجوهر الواحد في الواقع الإنساني. وإن كنا نلتجئ إلى الميثولوجيا التي اتسمت بطابع آدم، فلكي نشير إلى أن هذه الكلمة تحمل مفهوماً واحداً هو الإنسان، المتصف بكيان واحد، بطاقة واحدة، قابلة للانقسام إلى ثنائية.

كان إنسان البدء واحداً في جوهره وقابلاً للانقسام إلى اثنين. ولقد تولّد عن هذا الانقسام ما ندعوه الرجل والمرأة. وبهذا الصدد، تحدثنا الحكمة البدئية عن الرجل ـــ آدم والمرأة ـ آدم، وذلك لأن آدم كلمة تعني الإنسان. ولما كانت المرأة إنساناً، والرجل إنساناً، كان آدم الصفة المشتركة بينهما. لذا، لا نستطيع أن نجعل من كلمة آدم إضافة أو صفة للرجل دون المرأة.

حدث هذا الانقسام الثنائي لسبب جوهري هو أن الطبيعة الأرضية تستدعي الثنائية الظاهرية والأحادية الباطنية. وبالفعل، لا تحمل الثنائية تناقضاً في ذاتها، هي ثنائية تشير إلى وجود قطبين في حقيقة واحدة. وفي سبيل استمرار الوجود على مستوى كوكب الأرض، توطدت الثنائية. وإننا لواجدون هذه الثنائية في مستويات الوجود الأرضي كلها. فما من علاقة تقوم بين هذه الثنائية إلا وتعود إلى الأحادية. وفي لقاء ثنائي آدم عودة إلى تشكل خلية واحدة ستنقسم بدورها إلى ذكر وأنثى في وفاق مع الوظيفة التي ستؤديها الطاقة الآدمية. وعلى هذا الأساس، لا تختلف الطبيعة الجوهرية للرجل والمرأة بل تتنوع إلى ثنائية تقوم إحداهما بوظيفة خاصة بها.

تتمثل حكمة الطبيعة الأرضية بثنائية آدمية تسعى إلى الاتحاد أو التكامل، والعودة إلى تحقيق الوحدة البدئية. ولقد أشار العلماء إلى هذا الواقع بالطريقة التالية: وجد العلماء، في تجاربهم الفذة، انقسام الجزيء المعزول من سالب الكهرباء إلى موجب وسالب، وانقسام الجزيء المعزول من موجب الكهرباء إلى سالب وموجب. وأدركوا أن هذا الانقسام ضروري لتحقيق تيار واحد. وفهموا أن الفرق بين الموجب والسالب قضية وهمية؛ فالسالب يحمل الموجب والموجب يحمل السالب. وما تسمية أحدهما بالسالب والآخر بالموجب سوى مصطلحين يساعدان على إقامة التجربة فحسب؛ فالموجب والسالب تسميتان لجوهر واحد، يتواجدان معاً في وفاق مع حكمة الطبيعة الأرضية.

عندما نطبق هذه الحقيقة الواقعية على الإنسان نقول: إن تيار الاستمرارية على الكرة الأرضية يتأسس في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة. لذا، يتطلب الوجود الأرضي ثنائيتهما. ولما كان الرجل والمرأة إنساناً، لا إنسانين، فإن الرجل يحمل ما في المرأة كما تحمل المرأة ما في الرجل. وبالتالي يكون الرجل في المرأة كما تكون المرأة في الرجل. ولما كانت العلاقة بينهما تشير إلى عودة الثنائية إلى الأحادية الجوهرية الأصلية، فإن تياراً واحداً يفعل في الاثنين.

تقودنا هذه المباحثة إلى الاعتراف بتكامل العلاقة بين الرجل والمرأة، بين السالب والموجب، دون أن نضفي على أي منهما صفة مميزة. ولما كان التكامل قائماً بينهما، فلكي يجد أحدهما في الآخر حقيقة جوهره. وإذا شئنا أن نتحدث عن التكامل النفسي في العلاقة القائمة بينهما، قلنا: إن التكامل الجنسي يشير إلى تكامل النفس الإنسانية. والتوازن الجنسي، بحسب ما ألهمتنا الحكمة البدئية، تعني تحقيق الرجل للمرأة الموجودة فيه وتحقيق المرأة للرجل الموجود فيها. والحق يقال: إن ذروة الأشياء لا تُبلَغ إلا بتدريبات

معينـة للطاقة الحيوية، وذلك في سبيل توازنها. وإن فقد هذا التوازن أو اختلاله حـري أن يُخلّ بتكامل النفس الإنسانية.

نستنتج أن الجنس طاقة حيوية شاملة تستغرق، كغيرهـا مـن الطاقـات الأخـرى، كامل الكيان الإنساني. ولما كانت الطاقة الحيوية هي النفس القائمـة في الإنسـان، والنفس القائمة في الطبيعة، فإنها تستلزم التكامل وتقتضـي التـوازن، وذلـك لكـي يتكـامل الكيـان الإنساني وتتوازن الشخصية الإنسانية. وعلـى هـذا الأسـاس، يكـون الجنـس طاقـة نفسـية مركزة في الأعصاب التي هي الأنابيب التي تسيل الطاقـة فيهـا، وهـي النفـس بكـل مـا في الكلمة من معنى. هكذا ربط فرويد، حينما أخطأ فهم هذه الحقيقـة بين العصاب والجنـس وبين الاختلالات النفسية الأخرى والجنس، وأغفل حقيقة أن هذه الاختــلالات نفسـية في أساسها، ناتجـة عن اضطراب الطاقـة الحيوية واعتلالهـا، وأن الجنـس نتيجـة لا سـبب. إذن، فالجنس لا يعبِّر عن طاقة حيوية ما لم تتوازن هذه الطاقة في نفس متكاملة.

نستطيع أن نستمد من الصين واليونان مثالين نموذجيين.

تعلّمنا الحكمة الصينية أن الوجود على مستوى الكرة الأرضية تعبير للْـ «ين» والـ «يانغ». أحدهما يمثل المبدأ السالب وثانيهما يمثل المبدأ الموجـب، أحدهمـا يمثـل الذكـورة وثانيهما يمثل الأنوثة. وتشدد هذه الحكمة على توازن الـ «ين» والـ «يانغ»، توازن السـالب والموجب، والذكورة والأنوثة. على الـ «ين» ألا يتقدم على الـ «يانغ» لكـي لا يحـدث خلـل في التوازن، وعلى الـ «يانغ» ألا يتقدم على الـ «ين» لكي لا يحدث خلل مماثل. ومتى بلـغ الإنسان درجة توازن الـ «ين» والـ «يانغ» بلغ قمة توحيد وجوده وتكامل نفسه.

تعلمنا هذه الحكمة الصينية اتصاف الذكـورة بـالعقل واتصـاف الأنوثـة بـالحدس؛ وترشدنا إلى تكامل العقل والـحدس: في غلبة الذكورة ــ العقـل تراجـع للأنوثـة ــ الحـدس واندحار لها. وتعود هذه الحكمـة لتشـدد علـى تكـامل وتـوازن الذكـورة والأنوثـة في وحـدة إنسانية، وإتمام وظيفتها على أكمل وجه ضمن هذا التـوازن. لكـن هـذه الحكمـة تؤكـد أن مستويات التوازن السامية إشارة إلى تحقيق الإنســان للوحـدة الكونيـة، الأمـر الـذي يعـني العودة الكاملة إلى وحدة البدء.

تعلمنـا الحكمـة اليونانيـة أن التكـامل القـائم بـين الرجـل والمـرأة، بـين الذكــورة والأنوثة، يتمثـل في الأغابّـه ــ المحبـة، وأن العـداء بينهمـا يتمثـل في الإيـروس ــ الحـب العضوي.

تُعد الأغابّه ــ المحبـة طاقـة حيويـة تفعـل في الإنسـان لتحقيـق غايـة الوحـدة أو الاتحاد الذي فقده الإنسان بعـد أن أصبـح ذكـراً وأنثـى. وبهـذا الصـدد تشـدد الميثولوجيـا

الإغريقية، والفلسفة كذلك، على وحدة الإنسان الأول الذي عُرف بوحدة الجنس. لذا، تعد الأغابّه ـ المحبة طاقة حيوية تفعل في الإنسان لكي يتكامل قطباه المتمثلان بالرجل والمرأة. وذلك في سبيل عودة إلى الوحدة الأولى المتحولة إلى ثنائية. فالأغابّه ـ المحبة، وهي الجنس المعبّر عن طاقة حيوية، سبيل إلى تكامل الثنائية وتحقيقها من جديد في أحادية. ويتماثل هذا المبدأ الإغريقي مع مبدأ الـ «ين» والـ «يانغ» الصيني... الذكورة تتفاعل مع الأنوثة في علاقة حيوية تتكامل فيها الثنائية وتتوازن من جديد... العقل ـ الرجل يتوازن أو يتكامل مع الحدس ـ المرأة في هذه العلاقة التي تشير إلى اتحاد القطبين في محبة.

وعلى نقيض ذلك، يتمثل الإيروس في العضو الحاس المعبّر عنه بالحب الشهوي. وفي هذا الإيروس، تفقد الطاقة الحيوية توازنها القائم على تكامل الطاقة النفسية. وفي الأغابّه ـ المحبة، يكون الدافع الجنسي طاقة نفسية؛ وفي الإيروس ـ الحب يكون الدافع الجنسي طاقة جسدية. في الأغابّه ـ المحبة يعود التكامل إلى قطبي الإنسان، ويتحقق الاتحاد في توازن الطاقة، فتعود الثنائية إلى الوحدة لتتوطّد المحبة؛ وفي الإيروس تتوطّد الثنائية، ويزداد الانقسام بين قطبي الإنسان، ويتضاعف العداء، وتفقد الطاقة الحيوية ـ النفسية تكاملها وتوازنها.

تشير المقارنة بين الأغابّه والإيروس إلى ما يلي:

أولاً ـ الأغابّه حنين أو توق الثنائية الآدمية المتمثلة بالذكورة والأنوثة، بالعقل والحدس، للعودة إلى مصدرها البدئي، إلى اتحادها في البدء، في إنسان واحد منقسم إلى رجل وامرأة وذلك في توافق مع قانون العالم الأرضي. الأغابّه عودة إلى التوازن والتكامل، وطاقة فاعلة تدفع الإنسان إلى وحدته في محبة الإنسان لنفسه، لوحدته التي صارت اثنين. وفي الحنين القائم في الثنائية دليل على أن الإنسان ينشد حقيقته القائمة في التوازن، في الوحدة. وإذا ما درّب الإنسان، رجلاً كان أم امرأة، طاقته الحيوية لتستعيد توازنها، بلغ ذروة كماله الإنساني في الوحدة.

ثانياً ـ الأغابّه توق الروح للاتحاد مع المادة. وهذا ما نراه في حكمة الزواج البدئي. فالزواج هو اتحاد الروح مع المادة. ولذا، أشارت الميثولوجيا اليونانية إلى هذا الاتحاد في رمزية زواج الآلهات ـ علماً بأن الأرواح خالية من ثنائية الذكورة والأنوثة ـ مع الرجال، وزواج الآلهة ـ وهي مجردة من الذكورة ـ مع النساء.

ثالثاً ـ الأغابّه إشارة إلى سيادة مبدأ الأنوثة في الكون... هي الاعتراف بأن المبدأ الأنثوي هو القوّة الفاعلة في الكون، والحاضنة التي تضم الكل. والأنوثة هي الحدس، والتعاطف، والعاطفة، والشعور... هي الروح. الأغابّه تقلب مفهوم الجنس السائد في

مجتمعنا الذي تبنى مبدأ ذكورة الكون، بوصفه القوة الفاعلة: الروح ـ الأنوثة أولاً، والمادة ـ الذكورة ثانياً. الأنوثة ـ الروح يُحرضها الذكر ـ المادّة، لتحتضنه... لتكوّنه واحداً فيها... وتعيده إلى ثنائية الذكر والأنثى... الأنوثة هي أم الذكر والأنثى... وإذا كانت الفلسفة اليونانية، المركّزة في الأغابّه، قد بيّنت مبدأ كون الأنثى أماً للرجل فلأنها وجدت، كما وجدت الفلسفة الهندية وغيرها، في الأم الكبرى، أمّ العالم الأرضي، وأمّ الكون، القدرة المادية، الحاضنة، الفاعلة، الروح التي تنتج العقل المتمثل في الذكورة.

رابعاً ـ الإيروس انحراف عن الدافع الحقيقي لاتحاد الإنسان في قطبيه... هو مقاومة فاعلة لإحداث شرخ في وحدة الإنسان الداخلية، بحيث أن التوازن يختل أو ينعدم.

خامساً ـ الإيروس هو مبدأ إحلال المادة في المركز الأول والروح في المركز الثاني. في الإيروس تتبوأ الذكورة المقام الأول وتخضع الأنوثة ـ صوفيا. وفي الإيروس تصبح الذكورة القوة الفاعلة في الكون. وفي حال تمثل أو تشخيص هذه القوة الفاعلة، يشدد مبدأ الإيروس على صياغة الحقيقة العليا السامية والطاقة الكونية الشاملة بصفات الذكورة. وفي هذا التمثل أو التشخيص، تسود الثنائية، ويسود معها مبدأ الإيروس.

سادساً ـ ينتج مما تقدم:

آ ـ انبثاق عقائد تدين بمبدأ الإيروس، دُعيت قديماً بالفاليّة، ولقد عُرفت الفاليّة ـ الإيروسية بعقيدة «عبادة القضيب» رمز الذكورة. وصبغت تلك العقائد الطاقة الحيوية، والكيان الأسمى، والحقيقة السامية، بمفهوم الفالة، الأمر الذي أفقد التوازن بين الـ «يانغ» والـ «ين»، بين الذكورة والأنوثة، بين الروح والمادة، وأحدثت صراعاً وعداء بينهما.

ب ـ انبثاق عقائد تدين بمبدأ الأغابّه، هي عقائد تعلم الإنسان كيف يُعيد إلى كيانه توازنه المفقود، وكيف ينسجم مع القطب الآخر في تكامل حيوية الطاقة الثنائية، ليعود إلى مبدئه الأصلي؛ ... هي عقائد تمثل الطاقة الكونية بمبدأ الأنثى، النطاق الذي يغلّف كل شيء، ويبدع كل شيء لأنه يحمل كل شيء في رحم ذاته... هي الروح ـ الأنثى التي تعانق المادة ـ الذكر وتحتويها في ذاتها. وفي هذه العقائد يتساوى الرجل والمرأة، الـ «ين» والـ «يانغ»، وتتعادل الذكورة والأنوثة، الروح والمادة، في وجود أرضي يدرك حقيقته.

نتساءل الآن: كيف فهم فرويد، ممثل المبدأ الإيروسي ـ اليهودي، هذه النقطة الهامة؟ كيف حلّلها؟ كيف صاغها في عقيدة جنسية عبّرت عن الإيروس الذي تمخضت عنه التوراة، وكرّست مبدأ الصراع بين العقل والحدس، بين الروح والمادة، بين الذكورة والأنوثة، وأحدثت شرخاً في كيان الإنسان أدى إلى اختلال الطاقة الحيوية.

نتساءل: ماذا فعل فرويد؟ ما هي خطيئته الكبرى؟

في مقدمة كتاب «حياتي والتحليل النفسي» يذكر فرويد، أنه تأكد من أنه استقى ما أتى به من أفكار من الكتاب المقدس، التوراة.

نتساءل: ما الذي استقاه فرويد من كتابه المقدس، فجعله نبراساً للحقيقة، ومشعلاً يضيء سبيل الناس، وأنكره على الفلسفات الأخرى مشوّهاً سريتها، وعمقها ومثاليتها؟

اتجه فرويد إلى المبادئ التي تعارض عقيدته الخاصة التي تؤكد وتشدد على مبدأ التوازن الجنسي في تكامل الطاقة الحيوية. اتجه فرويد إلى الميثولوجيات أو الأشخاص الذين كرّسوا مبدأ سيادة الأنثى، كمبدأ كوني، ليشوه مضمونه، ويقضي على التوازن الداخلي الذي يحدثه هذا المبدأ داخل الإنسان، ليُحل محله مبدأ الصراع والانقسام والتجزئة.

اتجه فرويد، أول ما اتجه، إلى تقويض التوازن الحيوي عند اليونان؛ وفي تقويضه هذا هدّم الأغابّه ورفع لواء الإيروس؛ ولم يجد أفضل من ميثولوجيا أوديب، المعروفة في الدراسات الإيزوتيرية بسمو تعليمها في نطاق توازن الطاقة الجنسية وإعادة الوحدة الكامنة في قطبي الكائن البشري، في تكامل نفسي ـ حيوي وجسدي.

ماذا فعل فرويد؟

أولاً ـ أثار الذكر على الأنثى، والأنثى على الذكر، وأشعل الكراهية بينهما. ولما كانت الذكورة والأنوثة قائمتين، بجوهرهما، في الإنسان ذاته، الرجل والمرأة، فإنه أحدث حرباً شعواء في صميم الإنسان، لا تنتهي ما دام الإنسان يكره نفسه، في ذاته، وفي الآخر. كرّس فرويد عقيدة كراهية الذكر للذكر والأنثى للأنثى، بين الروح والمادة، بين العقل والحدس.

ثانياً ـ يشير قتل أوديب لأبيه، بحسب منظور فرويد الإيروسي، إلى عقدة الجنس المتمثلة في الذكر، وفي الأنثى. وفي هذه العملية ـ يظل مبدأ الإيروس فاعلاً في إشعال نار الفتنة بين قطبي الوجود، الرجل والمرأة.

عندما نعود إلى الدراسات الإيزوتيرية نجد أن ميثولوجيا أوديب لا تشير إلى عقدة الجنس ـ الإيروس ـ القضيب، بل تشير إلى إحلال مبدأ الأنثى محل مبدأ الذكر. ولا شك، أن مقتل الأب ـ الذكر تأسيس لمبدأ الأنوثة الفاعلة في الكون وفي الإنسان، وإحلال مبدأ الحدس محل العقل، والروح محل المادة. وإذا كان أوديب قد شعر بذنب فلأنه أخل بمبدأ التوازن؛ ومع ذلك يعيد أوديب لهذا التوازن والتكامل قيمته عندما يعانق أمه ـ الأنثى، في

علاقة أبعد ما تكون عن الشهوة، أي الإيروس. وتكون العلاقة الناتجة عودة بالعلاقة الجنسية إلى ما يجب أن تكون عليه. لقد قتل أوديب أباه لأنه يمثل الإيروس الذي نصَّب ذاته سيداً على الأغابة. ففي مقتل الإيروس تعود العلاقة المتوازنة بين الذكورة والأنوثة، بين العقل والحدس، وبين الروح والمادة إلى ما كانت عليه في بدء الانقسام الطارئ على كيان الإنسان.

نتساءل الآن: لماذا شوّه فرويد ميثولوجيا أوديب وكرّس مبدأ الإيروس؟ لماذا تجاهل فرويد قصة لوط الواردة في التوراة وأبعد أنظار الناس عنها، ووجه انتباههم إلى أوديب جاعلاً من فعلته عقدة؟ لماذا أغفل فرويد عقدة لوط المتمثلة في موت زوجه واضطجاعه مع ابنتيه؟

نبدأ أولاً بسرد قصة لوط وابنتيه: تخبرنا التوراة أن لوط وزوجه وابنتيه سكنوا مدينة سادوم وعمورة. وتحدثنا عن لوط يطلب من «إلهه» أن يحرق المدينة التي تمادى أهلها في الفساد والرذيلة. وتروي لنا كيف أن «إله» التوراة قذف المدينة بنار تحرقها. ويأمر هذا «الإله» لوط وأسرته المؤلفة من زوج وابنتين بالخروج من المدينة، ويوصيهم بعدم التطلع إلى الوراء، خشية أن يموت من ينظر إلى ما حدث.

في خروج لوط من سادوم تقع حادثة غريبة: تلتفت الزوج إلى الوراء، ليكون الموت من نصيبها... وبعد فترة زمنية تقوم علاقة جنسية بين لوط وابنتيه، وذلك في سبيل إنجاب «ذكر» كأبيه.

عندما نحلل هذه القصة نستنتج ما يلي:

أولاً ـ تشير المدينة إلى الجسد. وقد استطاع أوديب أن يخلص المدينة ـ الجسد من شرورها ومفاسدها، وينقذها من مبدأ الإيروس، المتمثل بمقتل الأب، ليعيد إلى المدينة نقاءها وطهرها. أما لوط فإنه يهدم المدينة ـ الجسد، ولم يعمل على إنقاذها من شرورها وآثامها. وبالإضافة إلى ذلك، يقضي لوط على ما تبقى من الروح في المدينة ـ الجسد: ماتت زوجه؛ وبموتها زالت الروح، والحدس والفضيلة. وتمرّغ لوط في حمأة الخطيئة والرذيلة. يجدر بنا أن نتذكر أن نوح انغمس في الشر بعد أن غادر الفلك ـ وهو رمز الجسد ـ الذي طفا فوق المياه ـ رمز القداسة والاغتسال من الشر.

ثانياً ـ على نقيض ما حدث في ميثولوجيا أوديب، تموت الزوج، لتحل الابنة محلها، وفي موت الزوج موت للحدس، والروح المتمثلة بالأنثى.

ثالثاً ـ إحلال مبـدأ الذكـورة محـل مبدأ الأنثـى؛ مبـدأ الأمومـة، وتكريـس مبـدأ الإيروس، بحيث أن عقيدة الفالّوس ـ القضيب ـ الحب ـ تتغلّب في النهاية، وتنهزم عقيدة الأغابّه ـ المحبة.

رابعاً ـ أصاب فرويد هدفه وهو يثبت عقيدة التوراة، عقيدة الإيروس، أولاً، ويشوه عقيدة أوديب ـ المحبة ثانياً. وهكـذا، تتبـوأ عقـدة عقيـدة الإيـروس ـ الحـب العضـوي ـ الشهوي في نظرية فرويد التوراتية على مبدأ أوديب الأغابّه ـ الحدس ـ الروح، وعلـى مبـدأ توازن الطاقة الحيوية التي أساء إليها الذكر المتمثل بوالد أوديب.

خامساً ـ اتسمت العقائد الذكرية ـ الإيروسية بالعنف والعدوانية، واتسمت المبادئ الأغابّية ـ الأنثوية بالمحبة والتعاطف.

تلكم هي النقطة الخامسة في التكامل النفسي.

ثانياً ـ الرد على مدارس علم النفس

نجد، ونحن نتأمل الأفكار السائدة في علم النفس العام، أن هذا العلم يسـتند علـى المفاهيم التالية:

١ ـ التجزيئية.

٢ ـ التقليصية.

٣ ـ الميكانيكية.

٤ ـ البعد الخطى أو التطور الخطى.

في التجزيئية نجد الإنسان المنقسم علـى ذاتـه، الإنسـان الـذي لا يقبـل التكـامل والتوحيد. في هذه التجزيئية نجد فرويد يتبوأ المركز الأهم. فقد استطاع فرويد أن يقتبس من النظرية الذرية القديمـة أسـاس نظريتـه في بنيـة النفس الإنسـانية. فكما تكـون الـذرات، بحسب النظرية الذرية، لبنات معزولة عن بعضها لا تعرف الاتصال وتشكل الكون المادي، كذلك يقر فرويد بأن الأنا، والأنا العليا والهو لبنات تكون النفس الإنسانية.

استطاع فرويد أن يجزئ النفس الإنسانية إلى نطاقات ثلاثة متصارعة، منفصلة، لا تقبل الاتصال أو التكـامل أو التوحـيد. فهي في نـزاع مع بعضهـا، ولا يمكنهـا أن تتـآلف ضمن الشعور بحقيقـة واحـدة. ولئـن كانت هـذه النطـاقات الثلاثـة مكـوّنات للنفـس، في نظر فـرويـد، إنما تأبى التكامـل في تـأليف واحـد يجمـع شتاتها. فقد أحـدث فرويـد في

النفس صراعاً بين الشعور واللاشعور، بين الوعي واللاوعي؛ وقسّم اللاوعي إلى قسمين يُعرف أحدهما بأنه منطقة مظلمة، يجد الإرتكاس فيها ملجأه وموطنه.

استطاع فرويد أن يقلّص الفعل الإنساني، أو الأفعال الإنسانية، إلى بُعد واحد لا غير. فقد أعاد الوظائف النفسية الحالية إلى بُعد في ماضي الإنسان، أو في طفولته. وعلى هذا الأساس، اعتمد فرويد، في تحليله، على البعد الوحيد الذي يركّز عليه، وعلى المفهوم الخطي الذي يجعل الشخصية كلها مقلّصة في نقطة أو حدث امتد خطياً في المستقبل. وأسقط الاعتبارات العديدة التي تكونت منها الشخصية في مسار نموّها. وأسس فرويد علم نفسه على النظرة الميكانيكية السائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ واقتبس من علماء الحياة والتطور الذين أدلوا بآرائهم في تلك الفترة الزمنية.

يمكننا أن نقول: إن التحليل النفسي، أو علم نفس السلوك، اعتمد اعتماداً كلياً على النظرة التجزيئية، والتقليصية والميكانيكية العلمية السائدة في القرن التاسع عشر. ويمكننا أن نعترف بأن المدارس الأدبية الجديدة قد تأثرت بالفرويدية إلى حد كبير، وبخاصة في الأمور التي يلعب بها اللاشعور، بحسب المفهوم الفرويدي، دوره.

استطاع علماء النفس الحديثون أن يتجاوزوا مدرسة التحليل النفسي والفرويدية في علم النفس الجديد المعروف بـ «علم نفس الأعماق» أو «علم النفس التأليفي» أو «علم النفس المتجاوز للبعد الواحد». وعندما نقارن بين مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس التأليفي نجد الفروق التالية:

أولاً ـ يوحّد علم النفس التأليفي الشعور واللاشعور، ويفرّق علم النفس الفرويدي أو التحليلي بينهما. ويعمل علم النفس التأليفي جاهداً في سبيل رفع الشعور واللاشعور إلى «نور الوعي» بعد إقامة التوازن بينهما. ويسعى علم النفس التأليفي إلى إنقاذ اللاشعور، في قسمه المظلم، من الأفكار والإرهاصات، والإحساس بالذنب الذي امتلأ به. فقد امتلأ هذا اللاشعور بالأفكار التي قيّدته مثل الولادة بالخطيئة ــ العقيدة التي ولّدتها التوراة ــ والضمير النادم، والعقوبة بعد الموت المتمثلة بالجحيم، والخوف، والعقد النفسية المتولدة في الطفولة والناتجة عن دافع الجنس، كما يحدثنا عنه فرويد. ولا يغيب عن بالنا أن هذه الأفكار ابتدعتها التوراة وغرستها في اللاشعور.

ملأ فرويد، الذي استقى تعليمه من كتابه المقدس، العقل الإنساني، في قسمه اللاشعوري، بملكوت الظلمة، فشدّد على الإد الذي يحمل في ثناياه قيود الأنا. وإذا كان فرويد قد زرع بذور الظلام في لاشعور الإنسان، المحوّل إلى عقل باطن، فلأن المدرسة اللاهوتية، وهي اليهودية، التي ينتمي إليها، تعمل جاهدة لإثقال الشعور بظلام

الخطيئة، والعقوبة، والندم، والخوف، والإحساس بالذنب الأمر الذي يجعل اللاشعور يقبع في ظلمات ومتاهات شقائه، فيظل في ظلام لاوعيه. وعندما نتعمق في الموضوع نجد أن الفكر اليهودي يزرع في لاشعور الناس ما يشاء من أفكار لخدمة مآربه وإخضاع البشر وتسييرهم، على نحو لاواع، كما يرغبون.

ومن جانب آخر، نجد علم النفس التأليفي أو علم نفس الأعماق، يُسهم في خلاص الإنسان من ظلام لاوعيه ليرفعه إلى نور الوعي، وذلك في عُتق الإنسان وتحريره مما زُرع في وعيه المتحول إلى لاوعيه، على مرّ الأجيال، من أفكار وعقائد شدته إلى ظلمات مركزية الأنا حيث تتصارع أقسام نفسه الثلاثة: الأنا، والأنا العليا والإد. فالإنسان في نظر علم النفس التأليفي، لا يولد في الخطيئة، ولا تتحكم به قوى غيبية متسلطة، ولا يحيا في عالم العذاب والغربة، ولا يمضي إلى عالم القسوة والاضطهاد بعد موته؛ وإن ما زُرع في وعيه، عبر مئات السنين، وعبر التربية الانفعالية التي استقاها من ذويه ومجتمعه، والمتوارثة عن الآباء، هو ما خلق اللاوعي الذي هو نسخة أخرى للوعي المعذب، واللاشعور الذي هو الشعور النادم الكئيب، والعقل الباطن الذي هو اختزان للعقل البائس. وعلى هذا الأساس، لم يتلقّن الإنسان إلا الألم السلبي، والعذاب النفسي، والشعور المضني، والوعي الشقي، الأمر الذي جعل علم النفس التأليفي يسعى إلى خلاصه. والحق يقال: إن مدرسة التأليف النفسي، والتكامل النفسي، وعلم نفس التجاوز، أو علم نفس الأعماق لا يعترف بالعقل الباطن. فالعقل الباطن، في رأيهم، هو العقل المنغمس في متاهات الأنا، العقل المشروط الذي ابتدعه المستفيدون في هذا العالم لتضليل أبناء البشر، وإخضاعهم وتسييرهم.

ثانياً ــ يوّحد علم النفس التأليفي، وهو علم النفس التكاملي، بين الوعي واللاوعي. فالإنسان، في رأي علماء نفس الأعماق، كائن واع، لا يتصف باللاوعي وذلك لأنه لا يمكن أن يعي لو كان لا يعي. واللاوعي في منظورهم، لا يناقض الوعي، وليس هو ما ترسّب في الوعي في منطقة مظلمة؛ فاللاوعي هو انعدام الوعي: هو عدم تحقيق الوعي. وبالتالي، ليس ثمة ما ندعوه اللاوعي. لقد أكد علماء نفس الأعماق على هذه الحقيقة لكي يواجهوا مفهوم اللاوعي كما هو مطروح في قواعد علم نفس السلوك والتحليل النفسي.

يشدد علماء نفس الأعماق على أن اللاوعي وعي: إنه وعي كامن يتطلب التحقيق. فالوعي لا يتناقض مع الوعي؛ ويطلق اصطلاح اللاوعي على الوعي وهو في حالة كمونه، أي قبل أن ينبثق إلى وعي مدرك تحرضه الموضوعات الخارجية. ولقد أكد حكماء الشرق، من صينيين ويابانيين وهندوس وغيرهم، أن «اللاوعي» وعي من الدرجة الأولى، وعي كلي مجرد من وجود الموضوع، وعي تشترك فيه جميع الكائنات، الإنسانية وغيرها، وأن

«الوعي» وعي من الدرجة الثانية، يظهر إلى الوجود متى حُرِّض «اللاوعي» ــ الوعي الكامن، عن طريق الموضوعات الخارجية التي تذكره بالأنماط البدئية الأولى.

ثالثاً ـ يشير علم النفس التجاوزي، أي علم النفس الـ «الترانسبرسونال»، إلى تجاوز البعد الواحد الذي اعتمدته مدارس التحليل النفسي. ويمكننا تعريف علم النفس التجاوزي كما يلي: هو البحث والتعمق في طبيعة الوضع البشري، وتقصّي حقيقة الجسد ـ العقل والازدهار الروحي. وتتركز رسالة هذا العلم في منح الإنسان سلطة تساعده على تجاوز النظريات العديدة التي قيّدت طبيعته والخلاص من التحديدات المفروضة عليه.

وإذا كانت الفرويدية قد أشرطت الإنسان بنفس منقسمة، وعقل مثقل بالضمير النادم، وشعور ساخط معذب، وقلصته إلى بعد واحد قيدته به: اللاوعي، اللاشعور، الجنس، فإن علم النفس التجاوزي يعمل جاهداً من أجل إنقاذ الإنسان من هذه الإشراطات التي سبّبت له العقد النفسية الكبرى. وعبثاً تحاول الفرويدية أن تدّعي بأنها أفسحت المجال للشعور لكي يتخلص من اللاشعور، ومن الكبت المفروض من «القيم الأخلاقية» التسلطية. وعلى غير ذلك، نجد أن الفرويدية تُجهض كل قيمة إنسانية نيّرة، وتفسح المجال لرغبات الإنسان وانفعالاته المكبوتة في اللاشعور والمشروطة بظلام الوعي. وعلى هذا الأساس، نسأل: ألم تلقِ العقائد التي اعتمدها فرويد الإنسان في الجحيم الداخلي للنفس لتحوّل الشعور المتسامي والوعي المستنير إلى شعور مهزوم، سُمي لاشعوراً، إلى وعي مظلم، سُمي لاوعياً؟

رابعاً ـ يعارض علم النفس التكاملي النظرة التجزيئية التي تقسم النفس الإنسانية إلى نطاقات متصارعة، متنازعة، ومنفصلة يستحيل عليها الانسجام والتآلف. ويقر علم النفس التأليفي بأن التكامل هو أساس وحدة النفس، وأن فقدان هذا التكامل يعني اختلال الطاقة الحيوية التي ندعوها الحياة النفسية. فالأنا، التي أصبحت شعوراً ولاشعوراً في اللحظة التي بدأت فيها تدرك ذاتها، تعمل على إقامة التوازن بينهما. واللاشعور الممتد في الماضي، عبر الإشراطات الطبيعية والاجتماعية والتربوية، والشعور الذي يمثل الحاضر، يتآلفان وينسجمان في «كيان» متّحد ومتماسك ومتناغم. وبالفعل، يحيا الإنسان الذي يقيم التوازن بين شعوره ولاشعوره في نور الوعي. ويظل إنسان فرويد يعاني من انقسامات ذاته. تلك هي المشكلة الكبرى التي يتعثر بها الأدباء والفنانون المنفعلون بـ «لاوعي» فرويد.

يركز علم النفس التكاملي، التأليفي، على ديناميكية توازن الشعور واللاشعور، وتحقيق الكيان. وفي هذه الديناميكية تصبح النفس نسيجاً واحداً متداخل خيوط الحياكة. فإذا كانت خيوط الحياكة تمثل الوظائف النفسية كلها، جعلها النسيج الواحد تتكامل في

بنية نفسية سليمة. فالديناميكية، في هذا المنظور، تشير إلى تفاعل الوظائف النفسية والجسدية وتلاقيها، وتكاملها في كل موحّد. وعلى غير ذلك، تشير الميكانيكية إلى وظائف الأقسام دون تلاقيها. وعلى هذا الأساس، تتماثل الميكانيكية مع النظرة التجزيئية. وليس ثمة ما يجمع شتات هذه الوظائف النفسية الميكانيكية التي تعمل دون ضابط أو جامع أو موحّد. لذا، تخضع للانفعالات، وتنساق وراء الرغبات وتندفع في تيار البعد الواحد الذي يتحكم بها. والواقع، هو أن فرويد لم يستطع أن يدعي بأنه أشار إلى هذه الوقائع لكي ينجو المرء من سلطانها. فكما أن تجزئة الإدراك إلى فكر وموضوع جعلت الإنسان والطبيعة عدوين، كذلك جعلت من الإنسان المنقسم في ذاته عدواً لنفسه.

خامساً - لا توافق مدارس التأليف النفسي والتكامل النفسي على تقليص الشعور أو الحالة النفسية الراهنة إلى بُعد واحد. فإذا ما طرأ خلل على الوظيفة النفسية، أو الطاقة الحيوية، فلا يمكننا إرجاعها إلى حالة ارتكاسية في الماضي؛ ولقد رفضت مدرسة التأليف النفسي النظرية التقليصية للأسباب التالية:

آ - إن اعتراف مدرسة التحليل النفسي بإعادة الوضع النفسي الراهن إلى بعد واحد في الماضي يعني أن الشخصية كلها، بنموها كله، وبكل ما اكتسبته من معارف وخبرات قد قلصت أو اختزلت إلى بعد واحد، أو سبب واحد. وترى مدرسة التأليف النفسي استحالة هذا الأمر، لسبب هو أن الإنسان الذي يعاني من قضية نفسية في مرحلة متأخرة من عمره هو إنسان تجاوز ما حدث له في مرحلة متقدمة أو سابقة من عمره. لقد أضاف إلى ما كان عليه في تلك المرحلة معلومات، ومعارف وخبرات جعلته يتجاوز ما كان عليه في سنوات حياته الأولى. وعلى هذا الأساس، لا يُحسن تقليص شخصيته، بأبعادها كلها، إلى تلك الحادثة التي وقعت في سن مبكرة. وهنا تختلف مدرسة التأليف النفسي عن المدرسة الفرويدية التحليلية في أن فرويد أعطى الأولوية للإد في مجال الهيمنة على كلية الشخصية، بينما أعطت المدرسة التكاملية للوعي الدور الأكبر في تأليف قدرات النفس ووظائفها. ويخطئ التحليل النفسي وهو يجزئ الإنسان إلى أقسام أو يقلصه إلى بعد واحد، وذلك لأن هذا التحليل يطلب من الإنسان الذي يعاني أن يدرك قضيته لا كما كان في تلك المرحلة المبكرة من عمره بل كما هو عليه في الوقت الحاضر. فإذا كان ابن العاشرة قد عانى من مشكلة لم يعِ أبعادها، لعجزه عن الوعي الكامل، فإن ابن الأربعين قادر على الخلاص من تلك المشكلة بالوعي الذي يتميز به. وهكذا، يُخضع فرويد كلية الإنسان للإد، للارتكاس إلى بعد واحد. وفي الوقت ذاته، تؤكد مدرسة التكامل النفسي على تأليف خبراته ومعارفه، وتحليل ما هو عليه من خلال وعي الأبعاد كلها.

ب ـ تستبعد مدرسة التأليف النفسي المفهوم الخطي الذي يعني خضـوع الشخص لتطور أو نمو خطي مستقيم. وهذا يعني أن مدرسة التحليـل النفسـي ركـزت على إخضـاع الشخصية الإنسانية لما حدث لها في الماضي دون إضافة ما وقع لها خلال سيرتها الذاتيـة. وتنقض مدرسة التأليف النفسي هذا الزعم معتمدة على أن مثل هذا الإخضـاع يعـني إمكـان إشباع الإنسان بآراء وأحاسيس تشده دائماً إلى الماضي، على مستوى الحياة الفردية والحياة الجماعية، الأمر الذي يقضي على التقدم الفردي والجماعي. ولقد دأب المستفيدون من هـذا الإسقاط، والإرتكاس، أو الخضوع للبعد الخطي المتد إلى الماضي على إعاقة تقـدم الإنسـان من خلال إقحامه في «لاشعور» مظلم يشده دائماً إلى «جحيـم» ماضيـه. ومـن جـانب آخـر، دأبت مدرسة التأليف النفسي على تعليم الإنسان كيف يتجاوز أوضاعه الماضية مـن خـلال «تعديل» دائم للشخصية، لتبلغ كمالها.

سادساً ـ تعتمد مدرسة التحليل النفسي على البُعد الخطي من أجل إعادة التـوازن إلى النفس أي إلى الطاقة الحيوية المختلة. وفي هذا الاعتماد تعزيز لوجهـة النظـر التقليصيـة التي تعيد الشخصية كلها إلى بعد واحد أو حدث في الماضي. وتعتمد وجهة النظر التقليصية على ميكانيكية الشعور النفسي، وأعني: أنها تطبق مبدأ تجزئـة النفـس. وفي هـذا المنظـور للتحليل النفسي الذي نرى فيه النفس المجزأة، النفس التي لا تقبل التكامل والتآلف، يقع الشلل النفسي. وعلى هذا الأساس، نردد مع كريشنا مورتي عبارتـه التأمليـة العميقـة الـتي لخص فيها نقيصة التحليل النفسي: «التحليل هـو الشـلل». والحـق يقـال: إن المزيـد مـن التحليل يعني المزيد من التجزئة والانقسام، والمزيد من الشلل النفسي. فالتجزئـة الحاصلـة عن التحليل لا تقبل العودة إلى التأليف. وتحليل الكل المتآلف لا يسـمح بتوحيـد الأجـزاء. وهذا يعني أننا نعجز عن إعادة الوحدة إلى الأجزاء وذلك لأن الأجزاء لا تساوي الكـل، ولا تقبل العكس.

وعلى غير ذلك، تدأب مدرسة التأليف النفسـي، التكـاملي، علـى تـأليف شـتات النفس الموزعة. فقد أدرك أنصارها أن النفس الإنسانية وحدة تتكـامل وظائفهـا لأنهـا طاقـة حيوية واحدة. وعلّم أولئك الأنصـار أن التجزئـة أو الـنزاع الداخلـي الـذي يصيـب الطاقـة النفسية ـ الجسدية نتيجة وليس سبباً. وعلى نقيض ذلك، تشاهَد النفس في وظيفتها الكلية وفي تكاملها. كما يشاهد السلوك الإنساني أحادي الاتجاه غير مـوزّع بـين نطاقـات النفـس المتنازعة وفق المفهوم الفرويدي. ووعى علماء نفس الأعماق، وهم فلاسفة التـأليف النفسـي، أن الصراع الداخلي حصيلة عوامل خارجية تتجسد في التربية الانفعالية التي تبـدد الطاقـة النفسية، وفي التربية الاجتماعية التي تخلق، وفق ما يرى أدلـر، صراعـاً داخليـاً مـرده إلى

رغبات الإنسان وشهواته في الحقل الاجتماعي، وفي الوجود الإنساني القلق الذي يتطلب التهدئة لتحقيق التكامل. والحق يقال: إن علماء التحليل النفسي التأليفي يوحّدون شتات النفس من خلال أبعادها، في بُعد لا خطّي، دون تقليص النفس أي الطاقة الحيوية، إلى بعد واحد أو حدث واحد لا غير. وفي هذا الموقف يعيدون التوازن إلى الشعور واللاشعور. ويخلص علماء النفس التأليفي، بالإضافة إلى علماء نفس الأعماق، إلى أن التربية القائمة على المحبة، والمشاركة الحقة والتعاطف لا تثير نزاعاً في النفس، بين الشعور الحاضر واللاشعور الماضي، الأمر الذي يعني تحقيق التوازن في هذا الوسط التربوي.

سابعاً ـ لما كان مؤيدو علم النفس التأليفي يعنون بالجنس دافعاً حيوياً، شبيهاً بالدوافع الأخرى، يفعل لتحقيق غاية، فإنهم توافقوا مع مبدأ الـ «ين» والـ «يانغ» الصيني، مع مبدأ الأغابّه الإغريقي، ومبدأ الأنيما والأنيموس اليونغي ـ هذه المبادئ التي عاينت كليّة الكيان في العملية الجنسية. وأغفل أولئك المؤيدون عقيدة الإيروس المتجسدة في الحب العضوي. ويرى أولئك المؤيدون أن احترامنا للإنسان، القادم إلى العالم، دليل على أن الطريقة التي يأتي بها إلى الوجود الأرضي، أو التي تحقق وجوده من خلالها، سامية، ونبيلة وجديرة بالتقدير. فإذا كنا نضع الإنسان في مرتبة سامية، فلا بد وأن ننظر إلى الطريقة التي يأتي بها إلى العالم بمنظار السمو. فليس ثمة إنسان يقيّم ابنه أو ابنته كما لو كان أو كانت نتاج نزوة أو شهوة عابرة، أو انفعال تافه يبعث على الاشمئزاز. وعلى هذا الأساس، يُعد الجنس، طاقة حيوية، أو دافعاً حيوياً، ونفسياً يتجه إلى التحقيق عن طريق العضو المعبّر. وبناء على هذا المبدأ، يتجلى الإيروس في تحقيق الأغابّه. ويُستبعد الجنس، بمفهومه الفرويدي ـ الإيروسي، عن أن يكون الدافع الوحيد أو البعد الوحيد الذي يكمن خلف أنواع العصاب.

ولا ننسى أن فرويد كان ينتمي إلى عقيدة إيروسية ـ فاليّة. وبالإضافة إلى هذا القول، نضيف معبرين أنه كان يعمل على تثبيت هذه العقيدة في اللاشعور أو اللاوعي الجماعي. وكما علمنا، نفهم هذا اللاوعي أو اللاشعور لا بمفهومه اليونغي أو التأليفي والتكاملي، حسب ما كشفت عنه مدرسة علم نفس الأعماق، بل بمفهومه الفرويدي. ويؤسفني القول: إن عقول الناس ونفوسهم مشحونة بهذا اللاوعي الذي تتراكم فيه التعاليم اليهودية التي شاء مهدمو الحضارة البشرية ومضللوها القضاء على صفاء النفس وجمال المحبة. إنهم قيدوا الشعور بإشراطات عديدة، فأصبح لاشعوراً.

تعلمنا مدرسة علم نفس الأعماق التي اقتبست مبادئ الحكمة القديمة أن الدافع يختلف عن الرغبة، وأن العاطفة تختلف عن الانفعال. والجنس، في نظر هذه المدرسة،

دافع وعاطفة، وهو، في نظر فرويد، رغبة وانفعال. وعلى هذا الأساس، ترى مدرسة علم نفس الأعماق الخطر كامناً في الانفعال، في اضطراب الطاقة الحيوية؛ وتدرك أن التوازن قائم في تحقيق الطاقة الحيوية من خلال دافع الأمومة والأبوة. فالجنس لا يحمل، وفق هذا المعيار، مفهوم العضو الإيروسي، بل يتضمن، في صميمه، حقيقة العلاقة القائمة بين الروح والمادة، بين الذكورة والأنوثة؛ بين العقل والحدس، بين الإنسان وذاته في قطبيه، الرجل والمرأة. وهكذا، يصبح الجنس تفاعلاً، في صميم الإنسان بين قطبيه، الرجل والمرأة.

الجنس، بالإضافة إلى ما ذُكر، حنين وتوق: توق للعودة بالرجل والمرأة إلى ما كانا عليه، يوم كان الإنسان أحادي الجنس، أي ما يسمّى بـ «الأندروجين أو الإرمافروديت». وبالفعل، تتحقق هذه الأحادية في العلاقة إذ تتشكل الخلية الواحدة التي لا تعرف الذكورة أو الأنوثة، والتي تتمايز إلى ذكر وأنثى بما يتفق مع الوظيفة التي ستقوم بها الطاقة الحيوية الكامنة. ونتيجة لهذا التحليل، تعلم مدرسة علم نفس الأعماق أن الدافع الأمومي والأبوي، المعروف بالجنس، هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق تجسد الطاقة العليا ــ الروحية على الكرة الأرضية. ولا سبيل آخر لتجسّد هذه الطاقة، الإرمافروديتية ــ الأندروجينية، إلا عن طريق اتحاد قطبي الإنسان: الرجل والمرأة. وهذا ما أغفله فرويد ولم يدركه، لم يتفهم فرويد إيزوتيرية الطاقة الجنسية المركزة في مركز الطاقة الواقع في أدنى العمود الفقري. والحق، أن فهم مراكز الطاقة السبعة العائدة للجسم الروحاني، الممتدة من أسفل العمود الفقري إلى الغدة الصنوبرية، يساعدنا على فهم وظيفة كل طاقة.

وإذا كان فرويد قد أخطأ في تفسير قضية أوديب التي تعطي الأولوية للروح على المادة، وللحدس على العقل، وللمرأة على الرجل، فلأنه كان واحداً من الناس الذين يزرعون بذور الشقاق والخصام في الإنسان، وذلك من أجل تحويله عن مجرى تحقيق إنسانيته وعظمته الروحية. ولذا، نراه يثبت الإيروس الذي رفضه الفلاسفة الإغريق، ويثبت لوط التوراة بطريقة لاشعورية، ويشيد للذكورة نصباً تاريخياً شامخاً، ويركز مبدأ الألوهة الذكرية، ويرفض مبدأ الألوهة الأنثوية. وكما هي الحال، نجد أن العقائد الذكرية ــ الإيروسية ـ الفاليّة عقائد حسّية مادية، انفعالية، عنيفة، والعقائد الأنثوية ــ الأغابيّة ــ الحيوية، عقائد شعورية، روحية، عاطفية، حدسية ورؤوفة.

ثامناً ـ يتصل مبدأ ديناميكية النفس، بوصفها طاقة حيوية تفعل على نحو كلي، بقدرة الإنسان على «تعديل» نفسه، كما يتصل مبدأ ميكانيكية النفس، بوصفها طاقة تنقسم على ذاتها وتتجزأ، بتغيير مواقف الإنسان، الأمر الذي يجعله كائناً يعاني من التناقض الداخلي، والتمزق، والصراع. وتشدد مدرسة علم نفس الأعماق على «التعديل» الدائم والمثابر

للكائن البشري ضمن تكامل يتجه إلى وحدة النفس والطاقة الحيوية. وعلى هذا الأساس، تختلف النظرة إلى الشخصية بتمايزها عن الفردية. فالشخصية تعبير عن الإنسان الذي يتكامل من خلال «تعديل» مستمر لذاته حتى يبلغ مستوى توازن الشعور واللاشعور، ويتسامى في كيان غير متناقض في ذاته. والفردية تعبير عن الإنسان الذي يعتمد مبدأ تغيير سلوكاته، ومواقفه، وآرائه، الأمر الذي يجعله يجهل مبدأ وحدة الهوية في صميمه وجوهره، ويقع فريسة التناقضات الداخلية التي كرسها فرويد وغيره من مؤيدي نظريته في التحليل النفسي. لقد سجن فرويد وأنصاره الإنسان في زنزانة «الأنا» وفي قوقعة الفردية.

اعترف كل من يونغ وأدلر بمبدأ التناقض الداخلي الناتج عن بقاء الإنسان في سجن «أناه»، وحاول كل منهما إعادة التوازن إلى الشعور الحاضر والشعور الماضي، المعروف باللاشعور، الذي تتراكم فيه وتتناقض، أنواع الرغبات والانفعالات والشهوات التي احتلّت صميم الإنسان. لذا، يدافع يونغ عن مبدأ التوازن، ويعلّم مبدأ تجاوز الأنا. ويدافع أدلر عن الإنسان لينقذه من تناقضات المجتمع وتعارض قيمه، وذلك لكي لا يسقط في هوة العقد المجسمة في التعويض الزائف للقيم التجمعية على نحو أنا عليا، تتمثل، بدورها، في عقدة العظمة مقابل عقدة النقص.

نخلص إلى القول: إن الأنا التي لا تعدل ذاتها، في محاولة فهم ووعي، تظل أسيرة تناقضاتها ضمن فردية ساعية إلى التغيّر. أما الذات التي تقيم توازناً بين الشعور واللاشعور، فإنها تسعى إلى مزيد من التكامل في الكيان عن طريق التعديل الدائم. ويشدد كريشنا مورتي، وهو المعلم الأول في مدرسة علم نفس الأعماق، إلى حقيقة هي أن التعديل يتم على نحو ما نحن عليه. وعلى هذا الأساس، يطوّر الإنسان نفسه على النحو الذي يوجد فيه، كما هو؛ وتتنامى شخصيته في هذا التعديل الخاص به، فيُسقط المقارنات التي ينشئها مع غيره على المستوى الاجتماعي، وعلى المستوى الجسدي والمعيشي والفكري. والتعديل، كما هو مفهوم، يتجاوز المقارنات التي تتم بين «الأنا» الفردية الخاصة بي و«الأنا» الفردية الخاصة بغيري؛ وتتمّ، عوضاً عن ذلك، عن طريق معرفة نفسي وتحقيق كياني ضمن معطياتي التي، إن فهمتها وعملت على تعديلها، هيأتني بإمكان تحقيق كمال كياني، وذلك بمعزل عن مهنتي، أو عملي، أو مركزي الاجتماعي، أو طول جسمي أو قصره... إلخ. وعندئذ، تنسجم حقيقة وجودي مع الغاية الكونية التي وُجدت من أجل تحقيقها كما أنا عليه...

تاسعاً ـ تحقق الطاقة الحيوية الإنسانية، والنفس في أجلى مظاهرها، وجودها على كوكب الأرض، عندما تعي غاية وجودها وتتبنّى نظرة كونية. ولا شك، أن هذه النظرة، وقد أصبحت فاعلة في الإنسان، حرية بأن تؤلف وظائف النفس، وتقلل من التناقضات الداخلية أو تضع نهاية لها. ومثل هذه النظرة الكونية، وهي حكمة حياة، تتجاوز الأنا إلى الكيان، وتسقط الانفعالات المتجسدة بالرغبات والشهوات.

وعندما تطرح قضية العقد النفسية بأنواعها، نجد أن مفهوم هذه العقد يتحمّل تفسيراً مختلفاً. فالشعور بالنقص لا يشير، في نظر الحكمة وعلم نفس الأعماق، إلى خطر انقسام النفس أو خطر الإخلال بتوازن الطاقة الحيوية. وعلى غير ذلك، تقر الحكمة بأن الإنسان، كل إنسان، مهما تكن منزلته، ثروته أو فقره، حسن طلعته أو غير ذلك... إلخ، لا يخلو من شعور بالنقص. كل إنسان، باختلاف أنواعه وألوانه، واختلاف قيمه ومفاهيمه، يشعر بالنقص. ولكن الشعور بالنقص لا يُرد إلى اختلال الشخصية، إنما يُعد دافعاً إلى الكمال. هو دافع من الدوافع الخلاّقة، ... هو، في نظر علم النفس التأليفي، مختلف عما هو في نظر التحليل النفسي الفرويدي.

والحق يقال: إن الشعور بالنقص لا يتحول إلى عقدة نقص ما لم يُضف الإنسان إلى «أناه» إضافات زائفة. فالأنا المضخّمة تسعى إلى المفاهيم المجتمعية، كالكبرياء والجاه والثروة... إلخ، لتقارن ذاتها بكل أنا أخرى وتكون مثلها، الأمر الذي يجعلها معقدة بنقصها ـ عقدة النقص التي أشار إليها أدلر وعقدة العظمة التعويضية. وعلى هذا الأساس، تضيف الفردية ـ وهي الأنا ـ إضافات كاذبة لكي تغطي الشعور بالنقص، الأمر الذي يجعل الشعور بالنقص يتضخم إلى عقدة النقص، وإلى عقدة العظمة. لذا، نجد الشخصية «تملأ» كيانها والفردية «تغطي» نقصها. وفي عقدة النقص يجثم اختلال الطاقة الحيوية، وبالتالي يكمن فقدان التكامل الذي يسمى «المرض النفسي». أما الشخصية، وهي متوازنة بشعورها ولاشعورها، فإنها تضيف إلى ذاتها إضافات صحيحة، غير مجتمعية وغير زائفة، قوامها الوعي، لتصير إلى كمال أو تكامل أفضل. وفي إضافتها الصحيحة هذه، يعبر الشعور بالنقص عن ذاته بدافع الكمال. وتمتلئ الشخصية، بينما تظل الفردية تعاني من الإحساس بالفراغ. والحق يقال: إن الكمال الكامن في الإنسان، في طاقته الحيوية، يتحقق عن شعور بالنقص هو حوار داخلي، وحث داخلي، وشك معرفي ـ إبستمولوجي، لتحقيق المزيد من اليقين، والمعرفة والوعي.

يمكننا أن نقول: إن تحقيق هذا الكمال النفسي، من خلال الشعور بالنقص يدفع الإنسان إلى بلوغ مستويات عليا من سلّم كيانه، لا يتم إلا بوعي عميق ونظرة كلية إلى الوجود، ولا يتحقق إلا بتوحيد أنفسنا مع الكون في اتصالية تنأى عن أن تكون انفصالية، هي ديناميكية الوجود الإنساني الذي يسعى إلى تحقيق الوحدة الكونية في كيانه.

الفصل السادس

العلم والحكمة ومصير الإنسان [10]

أستهل موضوعي هذا بتصور ما كان في بدء الدور الزمني الذي نحياه، والمعروف في بعض الفلسفات اللاهوتية بدور آدم. وآدم هو إنسان هذا الدور؛ هو الجنس البشري بألوانه وأشكاله وأنواعه؛ هو الإنسان في كل زمان ومكان؛ هو الرجل آدم والمرأة آدم.

في ذلك البدء، كان الإنسان نامياً في كماله، أو تاماً في ماهيته وجوهره. كان حكيماً، يعي وجوده ويعرفه، يعي نفسه ويعرفها. وكانت الغدة الصنوبرية نامية كلّ النمو، ومنفتحة لتكون الأداة التي تصل الإنسان الأول بالملأ الأعلى، وذلك في سبيل وعي ومعرفة القوانين الكونية. كانت الغدة الصنوبرية المنفتحة، والتي تدعى مجازاً بالعين الثالثة، النظار الذي يشاهد من خلاله أسرار العوالم وأسرار العالم الأرضي. ولقد كشفت حكمة الإنسان الأول عن اتصال مباشر بالوجود والكون، وعن حدس كامل بالحقيقة السامية. ولا نبالغ إذا قلنا: إن الإنسان الأول كان متحداً مع الكون، يعرف الحقيقة الكلية الصافية، ويتوافق مع المبادئ الكونية، ويطبق قوانينها التي هي قوانينه ذاتها. في البدء، لم يكن الإنسان عالماً بل حكيماً ينسجم مع عالمه، يفهمه، ويتحد به، ويأبى السيطرة عليه. في البدء، لم تكن الثنائية، ثنائية الإنسان والكون، ثنائية العقل والموضوع؛ في البدء، كانت الأحادية، وكان العقل مستغرقاً في الوعي الكوني.

هكذا، نرى أن الغدة الصنوبرية النامية، والمنفتحة على هيئة وردة، هي أداة صلة الإنسان بالكون. وإذا تساءلنا عن معرفة الإنسان الأولى وحكمته، أدركنا أن حكمته ووعيه نتجا من عدم وجود حجاب، هو العقل المتعيّن بالدماغ، بينه وبين الحقيقة الكونية كلها. وإذا شئنا الغوص في الموضوع إلى أعماقه، علمنا أن أصحاب الرؤى هم أناس تفتحت غدتهم الصنوبرية عن طريق الممارسة السرية، فعرفوا أسرار الوجود والكون. وإذا توخينا المزيد من المعرفة قلنا: إن الموهوبين من الناس، في شتى النطاقات، الفكرية والإنسانية، هم

[10] محاضرة ألقيت في الجمعية الكونية بدمشق، وفي الرابطة الثقافية بطرابلس - لبنان، عام ١٩٨٧.

أناس تفتحت غدتهم الصنوبرية، أو هم أناس تقوم غدتهم الصنوبرية هذه بوظيفتها خير قيام؛ إنهم أبناء الحدس والاتصال.

نتساءل: ماذا حدث لإنسان البدء؟ هل حافظ إنسان البدء على المستوى الذي تسنّمه في مجال الحدس والحكمة والوعي، أم أنه تراجع عن حكمته، فأدّى هذا التراجع إلى ما تشير إليه بعض الفلسفات اللاهوتية بالسقوط؟ هل تميز إنسان البدء بالعقل الذي نرمز إليه بالدماغ تارة، وبالفكر أو القدرة المفكرة تارة أخرى؟

لم يتّصف إنسان البدء بالعقل. فالعقل يقف من الوجود موقف الفكر من الموضوع. في العقل تكمن الثنائية؛ وفي الثنائية تكمن قسمة الكون والعالم إلى قسمين متمثلين بالتناقضات الظاهرية: النور والظلام، الخير.والشر، اللذة والألم، الوعي واللاوعي، المادة والروح، العقل والموضوع، المرأة والرجل، ا لله والعالم، الأدنى والأعلى، البرودة والحرارة... إلخ. وعلى غير ذلك، كان الإنسان الأول متصلاً بالكون، ولم يكن حجاب الثنائية الكامنة في العقل قائماً.

نتساءل من جديد: إذا كان تراجع الإنسان قد تم في البدء، في فترة زمنية متأخرة، فهل هذا يعني أن التراجع يرمز إلى انتقال أو تحول من الحدس، والحكمة والوعي إلى العقل الذي يشير إلى ثنائية الفكر والموضوع، إلى ثنائية المراقب والمراقَب، إلى ازدواجية المجرِّب والمجرَّب، والعالم والمعلوم؟ وهل يعني هذا التراجع تحولاً طرأ على الإنسان، جعله يبحث عن الحقيقة عن طريق العقل المجرِّب الذي وضع العالم أمامه موضع تجربة، وتنازل عن وحدة الفكر والموضوع، والعقل والطبيعة، الوحدة التي عرفتها الحكمة؟

إن تراجع الإنسان الأول أمر يشير إلى تراجع روح الحكمة واستغراق العقل في العلم، وإلى تحوّل عن صوفيا أو ثيوصوفيا ـ الحكمة أو الحكمة الكلية ـ إلى فيلوصوفيا، محبة الحكمة. إذن فالحكمة هي صوفيا، ثيوصوفيا، الوعي، المعرفة المباشرة، الحدس، وحدة الموضوع والفكر، الاتصالية دون الانفصالية؛ ومحبة الحكمة، فيلو صوفيا، هي العقل الباحث عن سر الوجود، الباحث عن جوهره، العقل الذي يقدّم ذاته على الموضوع؛ هي الانفصال دون الاتصال، هي الثنائية التي أدت إلى ازدواجية الفكر الإنساني، وفصام الشخصية الإنسانية؛ هي العلم في صورته الفكرية.

تلكم هي حقيقة الواقع: تراجع أول من الوحدة إلى الثنائية. وفي هذه الثنائية أصبح الإنسان فيلسوفاً، محباً للحكمة، وعالماً محباً للتجربة... ولم يعد الإنسان والحكمة حقيقة واحدة... تخلى الإنسان عن حكمته ـ صوفياه، وعن اتحاده مع الكل، ليصبح جزءاً

أو فرداً معزولاً، يحب الحكمة ويبحث عن جذور حقيقته في الثنائية التي أوجدها، الماثلة في الانفصال عن الوعي الكوني.

نتساءل مرة أخرى: هل طرأ تراجع جديد على الإنسان العاقل ـ العالم تلا التراجع الذي طرأ على الإنسان الحكيم؟ هل طرأ تراجع عن ثنائية العقل إلى نطاق آخر قاده إلى مزيد من القلق، والضياع والتشتت في عالم التناقضات الظاهرية؟

حدث تراجع ثان، تمثل في الانتقال من الثنائية إلى التعددية. ولقد تجسدت التعددية الفكرية في البحث عن معرفة أصول الأشياء ومبادئها. وفي هذا التراجع، تعلق الإنسان بالتقاليد والأعراف، ومارس الطقوس، واعتنق العقائد والمذاهب. ولا شك أن ضياع الإنسان أصبح أشد وأقسى في التعددية منه في الثنائية. وعندئذ، بدأت الفيلوصوفيا في دراسة ظواهر الوجود ومعالمه العديدة، مما أدى إلى تشتت الفكر، وتعدد المعرفة وزيادة الصراع الفكري والاجتماعي. ولقد رُمز إلى هذه المرحلة من تقهقر التطور بعد الإنسان الأول الحكيم في شرقنا القديم المضيء ببرج بابل ـ برج الوحدة، رمز التعددية المتوحدة، والتعدد في الوحدة، كما رُمز إليها في الشرق الأقصى برقصة شيفا، رمز الكثرة في الواحد، والوحدة من خلال الكثرة. ولئن كانت الميثولوجيا تشير إلى أن برج بابل هو برج إيل، لكن الحقيقة هي أن التعددية، المتمثلة ببلبلة الفكر، أدت إلى تشتت الإنسان في نطاقات الفكر كلها: التعددية الطبيعية المتمثلة في تنوع الأشكال وتكوينات العناصر، التعددية الفكرية والاجتماعية المتمثلة بتنوع القيم، والمفاهيم والمبادئ والعقائد، التعددية اللاهوتية المتمثلة بتنوع المذاهب والطقوس... هكذا، تمزق الإنسان.

يمكننا الآن أن ننشئ جدلية إنسانية هابطة في البدء:

آ ـ الحكمة ـ صوفيا تراجعت، فأصبحت فيلوصوفيا، محبة الحكمة؛ الروح تراجعت فأصبحت عقلاً؛ الأحادية الماثلة في الروح ـ صوفيا تراجعت إلى الثنائية ـ العقل.

ب ـ الفلسفة ـ العقل تراجعت فأصبحت تعددية فكرية على مستوى الطبيعة، وتعددية فكرية على مستوى المجتمع، وتعددية لاهوتية على مستوى الوجود.

جـ ـ نعبّر عن هذا التراجع كما يلي: الحكمة، الفلسفة، التناقض الظاهري المتنوع.

كان العقل، في كل تراجع، يزداد حيرة واضطراباً. كان العقل حاضراً منذ البدء، وإنما كان مستغرقاً في الوعي الكوني على مستوى الحكمة والروح، ومستغرقاً في الطبيعة على مستوى الفلسفة، ومستغرقاً في التشتت على مستوى التعدد.

يقابل الهبوط أو التراجع صعود وتقدم وعودة إلى الأصول. ولما كان العقل الإنساني يتميز بالديناميكية، بالإضافة إلى الميكانيكية، فقد بدأ يستوضح أسباب تراجعه إلى الحد

الذي بلغه في التعدديات الظاهرية والتناقضات العرضية. وأخذ يبحث عن الوحدة الشاملة المختبئة التي تكتنف جميع الظاهرات الموجودة، أو الكامنة في صدر الكل. وانطلق العقل، عند هذا المستوى من تطوره، في حركة عودة تمثلت، بادئ ذي بدء، في التنكر للتعددية الفكرية والاجتماعية واللاهوتية. وبدأ العقل يرفض، من جديد، تراجعه الأخير؛ لكنه لم يعد إلى الفلسفة التي هي، في هذه الصورة، علم بالوجود الفكري على نحو محض، بل عاد إلى الفلسفة ـ العلم يستوضح حقيقة الأمر. والعلم، في هذا الوضع، هو معرفة الوجود على نحو واقعي وتجريبي. والعقل، في نطاق الثنائية، يخطئ ويصيب، يقترف الشر ويفعل الخير، وذلك بما يتفق مع قيمه، ومفاهيمه ودرجة وعيه. وفي التعددية، الفكرية والثيولوجية والطبيعية، يتيه العقل في لابرينث الحياة والعالم، إنما يحاول أن يتصور الوحدة التي تجمع شتات الأجزاء والعناصر في حقيقة واحدة أو جوهر واحد... ليكون صديقاً للطبيعة ومحباً للعالم والكون... ويلتقي معهما في وحدة لا تنفصم أو في تكامل وتوافق.

وجد العلم، وهو يعاني من التشتت في التعدد، صعوبات كبرى أدت، بادئ الأمر، إلى تعميق جذور تناقضاته. وبالفعل، ازداد تشتت العقل الإنساني في الفروع العديدة التي اتبعها العلم وهو في سبيل بحثه عن الحقيقة. ولا شك، أن هذا التشتت يعود، بأصله، إلى رفض العقل للشعائر العديدة التي احتجزته ضمن شروط وقيود، وعملت على إظهار ضآلة دوره في الفهم والإدراك. ثار العقل، وبالغ في رد فعله خلال عصر التنوير، على المعطيات الطقسية والتقاليد التي أشرطته، وبحث عن الحقيقة أو الواقع المنطوي في الوجود.

لما كان العقل رد فعل على الشعائر، والمذاهب والعقائد المتعددة التي تتعمق في حقيقة الحكمة ذاتها، فقد رفض مقولات كثيرة اتصفت بطابع المثالية أو الروحانية اللامتوافقة مع الطقسية. فهو لم يميز بين الروحانية والإشراط الطقسي، إذ أنه وضعهما تحت مقولة واحدة لا تعترف المثالية المادية بها.

بدأ تطور العقل، في المجال العلمي، يفصح عن ذاته تدريجياً. وفي تعمّقه في دراسة المادة، والتوغل إلى مضامينها، وجد عالماً تحتياً دعاه عالم الجزيئات، أو العالم دون الجزيئي، وهو نطاق يفصح عن وجود نطاق أعمق أشار بدوره إلى وجود حقيقة شاملة، غير مرئية، غير موصوفة دعاها اصطلاحاً بالحركة الكونية، أو الدفق أو السيلان الدائم الذي يمد عالم الطبيعة وعالم الظواهر بالطاقة والحياة والحركة. وبالفعل، استطاع العقل أن يتبين حقيقة المادة، فأدرك أنها نور في جوهرها، وطاقة وحياة وحركة في واقعها.

وإن ما حدث في إطار العلم الوضعي يماثل ما حدث في إطار العلوم الاجتماعية والنفسية. وعلى مثال العلم الذي اتجه إلى معرفة الحقيقة الكامنة في المادة، سعى علم نفس

الأعماق وعلم النفس التأليفي إلى معرفة الجوهر الكامن في الإنسان، ليجد وحدة جوهر الإنسان والطبيعة. وبدأ العقل يتساءل: ما الفرق بين المادة والروح، بين العلم والحكمة؟

أدرك العقل أن الفرق بينهما فرق بين اللطافة والكثافة، بين الطاقة والكتلة، بين الحياة والشكل. فالروح مادة لطيفة، والمادة روح كثيفة، والكتلة طاقة أو حياة منطوية على ذاتها. وهكذا، ضاقت الفروق بين الحكمة والعلم في عصرنا هذا. وأصبح العلم يتجه إلى تحقيق التكامل بعد التناقض، والتلاقي بعد التشتت، والاتصالية بعد الانفصالية، والديناميكية بعد الميكانيكية، والوحدة الكونية ضمن حقيقة واحدة بعد التجزئة. وباختصار، بدأ العلم رحلة عودته إلى الحكمة. وعلى هذا الأساس، تشير نهايات القرن العشرين إلى تطور متنام لمعرفة الحقيقة الواحدة المختبئة في قلب المادة والطاقة والحياة، وإدراك وحدة الإنسان والطبيعة والكون.

يمكننا الآن أن نلخص التأليف الحاصل في جدلية التراجع والهبوط وفي عملية التقدم والصعود.

أولاً : آ ـ الحكمة تراجعت إلى الفلسفة: صوفيا تراجعت إلى فيلوصوفيا؛ الوحدة تراجعت إلى الثنائية، إلى العقل.

ب ـ الفلسفة تراجعت إلى الطقوس والعقائد والمذاهب: فيلوصوفيا تراجعت إلى التعددية.

جـ ـ العلم، وهو فلسفة الواقع، تقدّم على التعددية.

د ـ العلم، ممثلاً بالعقل، بدأ يستشف الوحدة القائمة في التعدد. العلم بدأ رحلة عودته إلى الحكمة.

هـ ـ عودة العلم إلى الحكمة تشير إلى نهاية الدور الذي يحياه إنساننا المعاصر.

ثانياً : الفلسفة، وهي تراجع عن الحكمة، هي العلم الأول الذي استهله الإنسان في بدء عملية التراجع خلال مرحلة الثنائية. كانت الفلسفة الثورة العلمية الأولى المتجهة بكليتها إلى الوجود، في سبيل حل لغزه، وتفهم حقيقته. كان آدم ـ الإنسان، يوم تراجع إلى العقل، العالم الأول والفيلسوف الأول.

ثالثاً : العلم، وهو المحاولة المثابرة لتجاوز التعددية المتمثلة في الطبيعة والمجتمع والفكر، فلسفة واقعية، تحاول أن تتلمس الطريق بمعطيات الإدراك، والإحساس والتجربة.

رابعاً : العلم، في نهاية عهده أو في نهاية الدور الحالي، عودة إلى الحكمة: معرفة حقيقة جوهر المادة والوجود، وتحقيق الألف البداية في الياء ـ النهاية، هو انغلاق الدور.

خامساً : الحكمة وعي مباشر، بحدس مباشر، لوحدة الكيان الإنساني ووحدة الوجود الكوني؛ هي معرفة الكائن البشري لاتصاليته مع كل شيء؛ والعلم، في جوهره، حكمة تطرح ذاتها على بساط التجربة، ووعي ومعرفة بهذه الحقيقة، وفي ظاهره، نقيض هذه الحكمة. والعلم، بعد تلمس الطريق، والغوص في أعماق المادة، يشير إلى أنه حكمة مطروحة على مستوى الاختبار والتجربة. وبعد أن يسبر هذا العلم العالم من خلال التجربة، لفترة زمنية طويلة، يدرك أنه الحكمة ذاتها، المحققة في التاريخ على نحو عقل.

سادساً : تراجع الحكمة إلى العقل يتجسد في تراجع الإنسان عن الروحانية. وعلى هذا الأساس، لا يتدرج التطور في جدليته الهابطة صعوداً بل يمثل تقهقراً يتمثل، بدوره، في وعي الحقيقة بالتلمس والتجربة. ويتدرج التطور في جدليته الصاعدة سمواً حتى يبلغ قمته في الحكمة، فينغلق الدور على ذاته، إذ يبلغ نهايته.

سابعاً : الروح تتجه إلى الحقيقة، أو هي تدرك الحقيقة، مباشرة. إذن، هي أحادية الاتجاه، والعقل يدرك الحقيقة عن طريق الثنائية، عن طريق التجربة. لذا، يخطئ العقل ويصيب نسبياً؛ وعلى هذا الأساس، تكون النسبية من نصيب العقل، والإطلاقية من نصيب الروح.

ثامناً : الفلسفة، وهي تراجع الحكمة، هي تقنية العقل الذي يجابه الوجود والكون. والعلم، وهو رد فعل على التعددية، هو تقنية التجربة.

تاسعاً : هلاك الجنس البشري منوط بزيادة التقنية التي تعمل على سطح المادة دون التوغل إلى جوهرها. وخلاص الجنس البشري مرتبط بتوحيد الحكمة والعلم.

عاشراً : هلاك الجنس البشري منوط بزيادة التقنية وخضوعها للسلطات التي تستغلها لصلحتها... السلطات التي تقف من الحكمة موقف العداء.

خلاصة

نبدأ بطرح السؤال التالي: ما دور العقل في هذا الهلاك أو هذا الخلاص؟ وكيف تكون وحدة العلم والحكمة خلاصاً للجنس البشري؟

الحكمة معرفة مباشرة، لا تعتمد أداة، ولا تُبنى على تقنية. فمن أجل معرفة المادة، لا تعتمد الحكمة، ممثلة في الحكماء، أداة أو عقلاً أو تقنية. إنها تشاهد عمل المادة

في الرؤية الباطنية العميقة، أي في التجربة الروحية الداخلية، المعروفة بالاستغراق. وفي هذه المشاهدة، تتعرف على أصل المادة، وأصل الكون على هيئة فيلم تتصل حلقاته ببعضها. إنها تدرك كيف وجدت الحياة، كيف وجدت المادة. وتشاهد هذه الحقائق في رؤياها الداخلية. وتعمد الحكمة إلى تدوين هذه الحقائق كلها لكي تنقلها إلى النخبة الموهوبة التي تستلم منها ما دوّنته في كتب الحكمة السرية. وتشاهد الحكمة المادة أثناء تطورها وبعد تشكلها في الأنواع. ولا تحتاج الحكمة، أو المعرفة الروحية الموصوفة بالغنوص، إلى وساطة أو أدوات أو تقنية. فهي لا تحتاج إلى تلسكوب أو ميكروسكوب لأنها ترى كل الحقائق التي ينطوي عليها الوجود في جوهرها وفي ظاهراتها. إذن، فعلمها هو معرفتها بحقيقتها وحقيقة الوجود. وعندئذ، لا تستغل الحكمة الطاقة المادية لأن الطاقة المادية كلها قائمة فيها. فهي لا تستخدم الطائرة للانتقال لأنها قادرة على أن تكون في كل مكان؛ ولا تستخدم المجهر لرؤية الجراثيم لأنها قادرة على رؤية هذه الجراثيم وهي تقوم بوظيفتها.

يمكننا الآن أن نسأل: أين تكمن المشكلة؟

تكمن المشكلة في الثنائية: ثنائية العقل والمادة ـ تلك الثنائية الغائبة عن عالم الحكمة والروح. إذن، فالثنائية التي كرّسها أرسطو وديكارت وغيرهما أدت إلى فصل العقل عن الوجود، عن المادة وعن الكون... تلكم هي تعاسة العقل وشقاؤه؛ وعندئذ، أقام العقل جسوراً بينه وبين العالم الأرضي والكون الواسع... وتمثلت تلك الجسور بالأدوات والآلات والأجهزة التي استخدمها ليرى... ليجرب... ليستنتج... ودعيت هذه الأجهزة تقنية.

تفاقم الخطر بوجود التقنية عامة والتقنية المطورة خاصة، فبلغ العالم حافة الانهيار والنهاية...

ثمة حقيقة يدركها علماء، يزداد عددهم يوماً بعد يوم، هي أن الأداة المستخدمة، أي التقنية المستخدمة، ليست أداة صلة فحسب. ففي الماضي، أي في بدء التجربة العلمية حتى الربع الأول من القرن العشرين، اعتقد العلماء أن تفكير العقل يختلف عن النتائج التي يحصل عليها من خلال دراسته للمادة، أي للموضوع. فلا علاقة للعقل مع المادة أو الموضوع، والأشياء تسلك سبيلها بمعزل عن العقل، أو بمعزل عن تأثر العقل بها. والأداة المستعملة لا تتدخل في الأمر من قريب أو بعيد: إنها واسطة البحث والدراسة. ولكن الحقيقة بدت على نقيض ما ظنه علماء القرون الثلاثة الأخيرة. فقد كشفت الحقيقة أن العلاقة قائمة بين الإنسان، وأداة اختباره وتجربته، والموضوع المختبَر، وأعني أن العلاقة قائمة بين المراقِب وأداة المراقبة والموضوع المراقَب. فما هو معلوم موجود في العالِم؛ ولا يعرف الإنسان إلا ما هو فيه. وإن كانت معرفة الإنسان حصيلة معرفته أو وعيه أو علمه بما يحيط به من أشياء وموضوعات، فإن العلم القائم في الأشياء هو العلم القائم في الإنسان؟

نتساءل من جديد: أين تكمن الخطورة؟

تكمن الخطورة في مرحلة حدوث التجربة إذ يكون العقل منفصلاً عن موضوعه. إن انفصال العقل عن موضوعه، وتعاليه عليه، واختلافه عنه، يشير إلى سوء العاقبة. وفي هذه الحالة، يقف العقل من المادة موقف العداء. وإذا سيطر العقل على المادة وانفعل إزاءها، واستغلّها، تمثلت النتيجة في كارثة تقع للبشرية. إذن، فالثنائية تجعل العقل عدواً للمادة، وذلك إن كان العقل يمايز ذاته عن المادة. وفي التجربة، يرسل العقل عداءه هذا، انفصاله هذا. انفعاله واستغلاله هذا، وسيطرته هذه إلى المادة، فيفجرها ويحول دون توافقها مع جوهر الإنسان. ولا يتحقق هذا التوافق إلا في الحكمة التي تبني جسور المحبة مع المادة وتشاهد ما تقوم به من عمل، فتدركه. ففي الحكمة ينشأ الانسجام بين الإنسان والمادة، بين العقل والموضوع. ويبطل العداء بينهما. وفي الفلسفة والعلم يحدث انقسام بين العقل والموضوع، يتجلى في هيئة عداء وفصام. فإذا قامت التجربة في الوضع الذي يكون العقل منفصلاً فيه عن المادة، كانت النتيجة كارثة تتمثل، في أدناها، بانفجار المادة. فانشطار الذرة ناتج عن فعل عقلي عدائي لا غير، هو عقل تقني. وبالإضافة إلى ما ذكرناه، نقول: إن العقل يثير المادة ضد المادة، والجزء ضد الجزء، من خلال التقنية الصلبة والأداة المستخدمة. وهكذا، يحرّض العقل العداء بين الذرات والجزيئات التي تدمر بعضها أو تحرض بعضها، الأمر الذي يؤدي إلى الكارثة.

يتجه نداؤنا، ونحن نرسم هذه الصورة، إلى علماء الفيزياء الإنسانيين ليعيدوا الانسجام المفقود بين العلم والحكمة. والحق يقال: إن أولئك العلماء يعتقدون إن أي تفجير للمادة أو أي انحراف في مسارها، أو أي تدمير للمادة من قبل المادة، أو أي تدخل للمادة في المادة، أو تداخل للعقل التقني العدائي مع المادة، ناتج عن تدخل العقل المنفعل. فكلما زادت التقنية الصلبة زادت الكارثة. لذا، تكمن الفاجعة في العقل المتطور بتقنيته، الذي يزداد عداؤه بزيادة انفعاله.

هكذا، نفهم أن مصير العالم يتوقف على توافق الحكمة والعلم. لذا، تشير سيطرة العقل التقني إلى كارثة كبرى، كما يشير انفصاله عن المادة والروح معاً إلى تعاظم هذه الكارثة. ولما كان هذا الانفصال أو العداء يزداد بزيادة التقنية المنحرفة، فإن الكارثة تزداد بزيادة هذه التقنية.

ألم تكن كارثة الأطلنطيس نتيجة لتقنية متطورة، استغلها المستفيدون المستغلّون شرّ استغلال؟

الأدوار

تقتضي دراسة الأدوار طرح قضية كوسموغونية ـ مبدأ أصل العالم ونشأته ـ تتعيّن في سؤالنا: هل لعالمنا بداية ونهاية؟ وهل هو منتهٍ أم لامنتهٍ[11]؟ هل هو عالم نألفه في صداقة وودّ أم هو عالم نجد فيه العداء؟

تجيب الدراسات السرية ـ المعمقة عن سؤالنا بما يلي: يعرف كوكبنا البداية والنهاية ضمن أزلية لا تنتهي. فإذا كان تجمع الطاقة الكونية يشير، كما قال كل من كوزيرف وهويلر، إلى بدء الزمان والمكان، فيكون كوكبنا قد عرف البداية في اللحظة التي تجمعت طاقة كونية، وسيعرف النهاية في اللحظة التي سيعود ذلك التجمع للطاقة، الذي نسميه المادة، إلى ما كان عليه من طاقة وخلاء؛ وعندئذ، لا يدرك الزمان ولا يدرك المكان بحسب معاييرنا الأرضية.

تجمعت الطاقة فكان السديم، الكلمة الأولى، وكان الزمان والمكان. وفي هذا السديم ـ الكلمة وُجد كل ما سيتجلى في حياتنا الأرضية، وكل ما سينبثق إلى الظهور في كواكب أخرى، من شكل وفكر ووعي وإبداع. من الكلمة ـ السديم نشأ كل شيء وتشكل. وكانت المادة الأرضية آخر مرحلة من مراحل تجمّع الطاقة؛ هكذا، تكون المادة طاقة تكاثفت.

تشرح الدراسات السرية المعمقة وبعض الدراسات العلمية الحديثة المرحلة الوجودية التي يستغرقها كوكب بين تجمع الطاقة ليصبح زماناً ومكاناً، وبين عودة ذلك التجمع إلى كيانه الأول في الطاقة اللازمانية ـ اللامكانية. ولا شك، أن بداية تجمع الطاقة الكونية ضمن رتبة اهتزاز معينة، يُرمز إليها بألِف الوجود، وأن نهاية تجمع الطاقة يُرمز إليها بياء الوجود. وفي نهاية تجمع الطاقة، يعود الكل إلى ما كان عليه قبل التجمع، ليتشكل من جديد في عود أبدي... هكذا، يبدأ الزمان والمكان وينتهيان ضمن الأزلية.

---

[11] في نظامنا الشمسي تتابع تطورات كوكبية، سبعة، تتميز الواحدة منها عن الأخرى، فقد ذكر في كتاب «العقيدة السرّية» الذي وضعته هيلينا بلافاتسكي ما يلي.«من نور واحدانبثقت سبعة أنوار،ومن كل نور من هذه الأنوار السبعة، انبثقت سبعة أنوار مضروبة في سبعة».وينعكس هذا الانبثاق على السلاسل السبع المتتالية التي تعود للدورات السبع،كل على حدة.فلكل دور فترات نشاط في عضون مانفانتارا، ويصبح كل واحد منها حقلاً لتطور الحياة. وأثناء كل فترة من فترات النشاط، تتطور سبعة أعراق إنسانية أصلية،بالإضافة إلى ست ممالك أخرى غير إنسانية.وتشتمل هذه الممالك السبع على أشكال تعود لكل مراحل التطور.وتجتاز هذه المراحل المتطورة من دور إلى دور عندما تنتهي فترة النشاط التي سبقتها. وتتبع هذه الأشكال مجراها فتدور وتدور،تبدأ وتنتهي.حتى تصل إلى نهاية الدورات السبع أو المانفانتارا.ويكون هذا التطور عملية تقدمية مذهلة تتتابع فيها مانفانتارا بعد مانفانتارا،وذلك إلى أن يتم الوصول إلى نهاية تجسدات أو عودات السلسلة الكوكبية الشاملة. وقد مضى على عالمنا هذا مانفانتارا اثنتان أو دوران لا يعرف الناس سوى القليل عنهما، أما المانفانتارا الثالثة أو الدور الثالث فإن القليل معروف عنهما.

ولئن بلغنا هذا المستوى من البحث فلكي نطرح السؤال التالي: ما هي ديمومة بداية وجود كوكب، أو نظام شمسي. أو مجرّة ونهايتها؟

لمّا كان الأمر مرتبطاً بكوكبنا فإننا نتساءل: ما هي ديمومة بداية وجود كوكبنا؟ وما هي نهاية ديمومته؟

يتمثل جوابنا في التوضيح التالي: يتطور كوكبنا بين بدايته ونهايته ضمن أزلية كونية في أدوار سبعة تنقسم، بدورها، إلى أدوار سبعة تحتية تعرف بالنظام السباعي. وعلى هذا الأساس، يكون مجموع أدوار الكواكب، منذ بدايته حتى نهايته، خمسين دوراً، وأعني نهاية الأدوار التسعة والأربعين الناتجة عن ضرب سبعة في سبعة. أما زمان دوام كل دور فيقاس ببضع آلاف آلاف السنين. هكذا، تبدأ الأدوار وتنتهي ضمن الأزلية.

جدير بالأهمية أن نقول: إن كل دور ينغلق على ذاته في نهايته. أما تصوّر نهاية الدور الجزئي، أي التحتي، فيتم بمعرفة أن نهاية كل دور إنما يتجسد بفاجعة أو كارثة. ولقد أشارت كتب الحكمة القديمة، في أصقاع العالم كله، إلى هذه النهاية ــ الفاجعة بطوفان ينهي دوراً تحتياً سابقاً، فينتهي القديم، ويأتي بدور تحتي جديد، فيبدأ الجديد. وتشير بداية الدور الجديد إلى تجدد العتيق في انبثاق جديد... هو الخليقة الجديدة على المستوى الكوني. وجدير بالذكر، أن الأدوار، في نهايتها وبدايتها، متصلة وليست منفصلة، تتابع اتصالها في عود أبدي. ولقد كانت قارة الأطلنطيس مثالاً واضحاً لنهاية الدور وانغلاقه.

وفي سبيل وضوح أمثل نقول: إن كل دور يبدأ بالحكمة، ليتراجع إلى العقل ــ الثنائية، فالتعددية، فالعلم، ليعود في النهاية إلى الحكمة، وذلك لكي تحقق الياء ما كان أصلاً في الألف. وفي دورته هذه، أو في تطوره الدائري هذا، ينغلق الدور على ذاته، وتكون نهايته الماثلة في فاجعة كونية، أو كوكبية، أو في تقنية بلغت حد الخطورة.

ولا شك، أن التقنية العظمى التي بلغتها قارة أطلنطيس ساقتها إلى نهايتها. لذا، تمثلت نهاية قارة الأطلنطيس بفاجعة بشرية، سبّبها الإنسان العلمي الذي اعتمد العقل التقني كما سببها الإنسان الأناني الذي استغل التقنية المتطورة. كان علم سكان الأطلنطيس المتطور بتقنيته سبب ضياع ودمار... فقد أدى تنازل سكان الأطلنطيس عن حكمتهم، وتعلقهم بتقنيتهم العلمية المتزايدة إلى الكارثة... فهل أن دورنا سيؤول إلى ما آل إليه دور قارة الأطلنطيس... المزيد من التقنية والمزيد من الدمار؟ وهل أن هذا الدور سينتهي بفاجعة يحدثها الإنسان الذي رغب في العلم كثيراً وصقل عقله تقنياً، وانغمس في انفعالات الأنا؟

تتمثل نهاية الأدوار السبعة، التي تدوم عشرات مليارات السنين، في اكتمال الوجود على الكوكب، وفي عودة كل شيء، كل ما هو مادي، إلى ما كان عليه قبل

أن يتمدّى ـ يصبح مادياً ـ ليتشكل من جديد، في كوكب جديد وحياة جديدة. وفي كمال الأدوار السبعة، أي في نهاية الأدوار، يتحقق ملء الزمان، ويكتمل كل شيء، في دورات متعاقبة، كما يكتمل الإنسان في دورات، أو وجودات، وحيوات عديدة، بحيث تعود المادة إلى الطاقة... إلى الروح.

هكذا، نفهم بداية الأكوان ونهايتها، بداية نجم كبير. أو نظام شمسي. أو كوكب ونهايته؛ كل شيء يعود إلى ما كان عليه في الطاقة الكونية والوعي الكوني قبل تمدّيه... وهكذا، تكون النهاية ضمن أزلية وأبدية يستنفذ فيها كل شيء مادته...

وإذا تساءلنا عن علة أو علل نهاية دور على الكرة الأرضية بهذه الصورة التي نشاهد فيها رسوم الفاجعة والكارثة، كونية كانت أم طبيعية أم بشرية، فإننا نلوذ بالصمت لسببين:

١ ـ سبب أول هو أن مصير الدور، أي نهايته في كارثة، أمر مؤلم للغاية... ولكن، عندما نفكر في أن مصير الكوكب الذي نحيا عليه مرتبط بالوجود المادي الكثيف، وبالطاقة المجسّمة في كتلة، وعندما نعلم أن كوكبنا، وهو أدنى العوالم في سلسلة الوجودات، هو مكان تجربة واختبار ضمن نظام كوني واسع لا محدود، أدركنا أن الطاقة تنشد الحرية والانعتاق على نحو دائم، وأن الإنسان ملتزم بدور أساسي، يؤسفنا أن نقول: بأنه لا يحققه.

٢ ـ سبب ثان هو أن التفكير الإنساني، في حدوده العادية، يعجز عن إدراك السر العميق في صدر الحقيقة السامية التي هي قانون القوانين، وعلة العلل.

هكذا، نسأل: هل قدِّر على عالمنا، وهو أدنى العوالم، أن يخضع لقانون قاس، محكوم بقدر صارم، أم أن نقص فاعلية الإنسان هي القضية؟ والحق يقال: إن الإنسان يخضع لهذا القدر المحتوم إن هو أغفل الحكمة المتضمنة في وجوده. وما لم ينسجم الإنسان مع الحكمة، فلابد وأن يخضع للتعددية الناتجة عن عدم تحقيق مغزى وجوده ودوره في الإبداع. في الحكمة وحدها يسمو الإنسان ويرقى إلى مستويات وجوده العليا بفعل حرية هي انعتاق دائم من سلسلة الحتميات الظاهرية.

التطور

لا يمكننا أن نتحدث عن التطور قبل تعريف أو تعيين ما ينطوي عليه من معنى:

ـ التطور هو انفتاح الطاقة المنطوية على هيئة مادة أو كتلة، هو ظهور القوى المستترة، اللامرئية، في تضاعيف المادة.

ـ التطور هو الكشف الدائم عن السر الكامن في باطن المادة.

ـ المادة هي انغلاق الطاقة والحياة.

ـ الحياة والطاقة مقولتان تشيران إلى حقيقة واحدة.

ـ المادة حية من حيث أنها حياة وحركة.

يمكننا الآن أن نقول: إن التطور، كما عرّفه تيار ده شاردان، هو مسيرة الحياة من وجودها الأقل تعقيداً إلى وجودها الأكثر تعقيداً. وفي هذا التطور تفصح الحياة المنطوية على هيئة مادة عن حقيقتها، كما يفصح الوعي المنطوي على هيئة لاوعي عن ذاته.

يشير هذا التعريف الأوّلي لمفهوم التطور إلى أن الحياة، وقد تشكلت في أول متعضية، سارت إلى الأمام باتجاه الإنسان.

نستطيع الآن أن نقسم التطور إلى قسمين: التطور قبل الإنسان والتطور بعد الإنسان.

يشير التطور قبل الإنسان إلى احتمال تقسيمه إلى قسمين: آ ــ الحياة اللاعضوية وتدعى مجازاً ما قبل الحياة. ب ـ الحياة العضوية.

لا نجد في الحياة اللاعضوية تمايزات وأشكالاً. كانت الحياة، قبل التشكل العضوي، لامتمايزة. كانت منسجمة في ذاتها. كانت دقائق متناهية في الصغر لا تعرف التمايز أو التنافر. وكانت هذه الحياة تحمل في عمقها بذور الأشكال المقبلة والخصائص التي تتصف بها. وعلى هذا الأساس، يمكننا القول: إن الحياة اللاعضوية حملت خصائص العقل والنفس، وخصائص التمايزات.

عندما تمايزت هذه الحياة، وُجدت الفروع الحية: وُجد الفرع الإنساني، والفرع النباتي والفرع الحيواني. لقد تمايز كل فرع أو كل غصن من أغصان شجرة الحياة دون أن يكون الواحد منها قد صدر عن الآخر.

وسار التطور في تقدمه إلى الأمام هادفاً إلى الإنسان. وهكذا، يكون التطور، قبل الإنسان، مسيرة الحياة قبل تمايزها، إلى الحياة بعد تمايزها، إلى الإنسان الذي تركزت فيه الحياة، بخصائصها كلها، وطاقتها وكتلتها.

يؤسفني القول: إن الباحثين في التطور قد أغفلوا حقيقة التطور بعد الإنسان؛ ولم يعالج هذا الموضوع إلا قلة من العلماء والفلاسفة، أذكر منهم العلامة تيار ده شاردان.

يشير التطور قبل الإنسان إلى انعتاق دائم، وتحرر مثابر للطاقة المنطوية في المادة.

التطور، وفق هذا التعريف، يشير إلى حرية تتجاوز حتمية ظاهرية لبلوغ غاية نهائية تتمثل في الإنسان. والتطور، بعد الإنسان، يشير إلى التحرر من انغلاق شديد للطاقة والمادة والحياة في كتلة الإنسان. ويكون هذا التطور عقلياً، أخلاقياً وروحياً.

نستنتج أن الصفة المميزة للتطور قبل الإنسان وبعده تتركز في مفهوم الحرية.

يستند موضوعنا إلى الأسئلة التالية: كيف يتحرر الإنسان؟ وماذا يعني تحرر الإنسان؟ ممَ يتحرر الإنسان؟ وإلامَ يهدف الإنسان من تحرره؟ وما هي الغاية التي يحققها؟

يتحرر الإنسان بوعيه وحكمته. وتتجسد غاية الإنسان في «روحنة» مادته.

ولماّ كانت المادة قبل الإنسان تتحرر تدريجياً، ببطء كبير، من غلافاتها السابقة، بفعل وعي ضمني ملازم، لتحقق كياناً تتركز فيه خصائص المادة الحية، العاقلة كلها، فإن المادة بعد الإنسان، المركزة غاية التركيز في الجسد، تتحرر تدريجياً بفعل وعي ضمني ملازم لتعود إلى ما كانت عليه قبل الكثافة المادية.

يمكننا أن نقول: إن المادة نتيجة تطور هابط من الأعلى إلى الأدنى: تطور يشير إلى كثافة الطاقة الكونية لتصير مادة. ويمكننا أن نقول أيضاً: إن المادة ستعمد، بفعل طاقة واعية، أن تعود إلى ما كانت عليه سابقاً قبل تطوّرها الهابط من انفتاح إلى انغلاق، عن طريق تطور صاعد، يبلغ وسطه في الإنسان، ويبلغ أقصاه في «روحنة» المادة، في عودة بالمادة إلى ما كانت عليه قبل تطورها الهابط.

والإنسان، وفق هذه المقولة، هو أداة التطور الأخلاقي، والعقلي والروحي. هو الكائن الذي يحمل المادة إلى غايتها القصوى في ملء زمان ومكان؛ وهو الذي يبلغ بالألف إلى الياء.

والآن نسأل: كيف تتم هذه العملية؟

إذا كان التطور قبل الإنسان قد تم نتيجة لتكامل العناصر وائتلاف المكوّنات، وسار ببطء كبير، استخلصنا فكرة هامة هي أن الوعي والحرية يفعلان في الوجود لتحقيق الغايات العظمى. وإذا كان التطور بعد الإنسان يهدف إلى تحقيق الياء الكامنة في الألف، استخلصنا أن الوعي والحرية يعملان لبلوغ الأنسنة القصوى التي هي انعتاق من غلافات المادة كلها... الأمر الذي يعني «روحنة المادة».

وعندما نقيم علاقة بين مصير الإنسان ومفهوم التطور، ندرك أن مصيره ومصير البشرية مرتبطان بتطوره إلى مستويات أعلى من الأخلاق، والروح، والحرية، والوعي والمحبة، وذلك لكي «تتروحن» المادة. وعندئذ، يكون الإنسان قائد مسيرة التطور. فإذا كان كل دور يبدأ بالحكمة والوعي والكمال فلأن التطور واعٍ وحكيم، يحمل في باطنه خصائص القوى الفاعلة والهادفة. وإذا كان على كل دور أن ينتهي بالحكمة والوعي، فلا بد أن يحقق الإنسان وعيه وحكمته. ولا شك أن مصيره قائم في هذا التحقيق. وإذا كان الإنسان يؤمن بغائية التطور، ويدرك بلوغ الحياة نهايتها القصوى في الحرية والوعي والكمال، فلا بد له أن يدرك أيضاً أن تلك الخصائص الواعية التي كانت ألف الحياة، تفعل فيه ليحقق

ياءها. وبالفعل. نُدرك حقائق الحياة في قوانينها الأصلية. وكما قال تيار ده شاردان: «إن كمال الأشياء قائم في بداياتها».

عندما يفهم الإنسان التطور في هبوطه وصعوده، ويدرك حقيقة بدء كل دور ونهايته، ويعي الحكمة القائمة في البداية، يعلم أن مصيره منوط بهذا الفهم، وهذا الإدراك وهذه الحكمة.

وإذا شئنا أن نوضح هذا الفهم الثلاثي ـ الأحادي للفهم والإدراك والحكمة، قلنا: إن التطوّر الهابط والتطور الصاعد يؤكدان اتصالية الكون وينفيان الانفصالية. والحق، أن اتصالية الكون تعني أن ما يهبط سوف يصعد. وما يصبح كثيفاً سيعود إلى لطافته. وإذا كان التطور الهابط يعني اللطافة المتحولة إلى كثافة، فإن الاتصالية قائمة بينهما. وإذا كانت اللطافة أصلاً والكثافة ظهوراً، أو تجلياً أو كشفاً، أدركنا أن الكثافة ستعود إلى لطافتها. ولا شك، أن الخطيئة الكبرى المقترفة تكمن في الاعتقاد بانفصال كوننا أو حياتنا عن الكون كله ـ تلك هي مركزية الأرض. ومثل هذا الاعتقاد، يبعدنا عن مسيرة التطور الكوني الذي تتصل خيوط شبكته لتشكل نسيجاً واحداً هو الكل. فما أحققه على الأرض أحققه في كل نقطة من نقاط الكون الشاسع المتصل. والحق هو أن مصيري يعتمد على هذا التحقيق. فكما أنني أرفض مركزية الأرض، كذلك أرفض مركزية الإنسان على الصعيد الكوني.

الحرية والحتمية

إذا كانت الحرية هي الغاية العظمى التي يسعى إلى تحقيقها جميع الناس أو هي القوة الباطنية المتجهة إلى تحقيق وجوب الحياة، فإن العقل يقر بوجودها. فما هي الحرية؟ ومِمّ يسعى الإنسان أن يتحرر؟ وهل ثمة قيود وعوائق متمثلة في حتمية أو قدرية؟ وإذا كان الإنسان يؤمن بوجود حتمية أو قدرية يخضع لها، فحريّ به أن يُنكر وجود الحرية، ليدرك أن كل شيء، في عالمنا هذا، مسيّر بقدرة خارجية، متعالية ومفارقة، هي محرّك خارجي تنشأ عنه حركة وجودنا، الأمر الذي يشير إلى الانفصالية.

أحب أن أشير أولاً إلى أن الحرية والحتمية لا تُطرحان على نحو نجعل منهما مقولتين اجتماعيتين، وذلك لأنهما تخضعان، في وضعهما الاجتماعي والاقتصادي، لنسبية وتقييم متعددين. وعندئذ، يختلف مفهومهما من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، وبالتالي، يتجردان من الجوهر. وعلى غير ذلك، أطرح مفهوم الحرية والحتمية، بصفتهما مقولتين من مقولات الوعي والحكمة، على مستوى الإنسان ومستوى الطبيعة.

أولاً ـ التطور فعل يشير إلى انعتاق تدريجي للطاقة المنطوية على ذاتها؛ هو ديناميكية تتجاوز الميكانيكية. وإذا أخضعنا مفهوم التطور للثنائية، علمنا أن الانعتاق التدريجي هو تحرر من القيود التي تكبّل الطاقة، تحرّر من عبودية تتجسد في الكتلة والمادة. وفي هذه الحالة، يطرح مفهوم الثنائية ذاته على بساط البحث: حرية هي انعتاق دائم، هي طاقة فاعلة ومتحركة؛ هي إرادة إيجابية أو مقاومة إيجابية، وعبودية أو قدرية هي كثافة وعطالة؛ هي مادة ساكنة، ترفض الحركة وتقاومها، لأنها إرادة سالبة أو مقاومة سالبة. وفي سبيل تفسير هذه المعضلة التي برزت فيها الثنائية نقول: إن العبودية، أي القدرية، غير موجودة إلا ظاهرياً ـ هي عبودية أو قدرية ظاهرية ــ وذلك لأن الحرية هي القوة الفاعلة. وفي حال تحرر الطاقة من عبوديتها أي من قدريتها، من مادتها، من شكلها، من انغلاقها، من حتميتها، لا تظل هذه العبودية أو القدرية قائمة أو موجودة. هكذا، يتأكد لنا أن المادة، أو الكثافة، أو العبودية ـ القدرية، أو الحتمية غير موجودة. وإن هي وُجدت، فوجودها ظاهري. وعلى هذا الأساس، نُقر بحتمية ظاهرية وقدر ظاهر، هو تبطن الطاقة، ونُقر بحرية هي انفتاح الطاقة. فالحرية هي انفتاح إلى مستويات أعلى وأسمى في سلّم التطور. والتطور هو مسيرة الحياة من انغلاقها في حتمية ظاهرية إلى انفتاح في حرية.

ثانياً ـ التطور فعل متكامل، يشير إلى تآلف العناصر لتتشكل في كيانات ووجودات أرقى تحقق المزيد من الوعي وهو في حركة تطوره. فالتطور لا يشير، من قريب أو من بعيد، إلى الصراع والنزاع، وذلك لأن الدقائق الأولى المنسجمة واللامتمايزة، المتضمنة في حالة ما قبل العضوي، اجتمعت وتآلفت بفعل قوة موحدة لتتمايز إلى أشكال وأنواع بفعل طاقتها الداخلية الحرة نتيجة لتكامل شدّها إلى بعضها وعي ضمني. فالدقائق الأولى اللامتمايزة عرفت التكامل وهي تنتقل إلى حالة التمايز، ولم تعرف الصراع. أما إذا كان الصراع الظاهري بين الأشكال والكائنات قائماً، فلأنها لا تعي، أو لا تحاول أن تعي، القانون الكوني الكامن فيها والغاية التي يتوجب عليه تحقيقها لتبلغ ما انطوى فيها، منذ البدء، ليكون الألف في الياء والياء في الألف. وإذا كان بعض العلماء قد أدركوا التطور على أنه صراع لا يبقى فيه إلا القوي، فلأن الحياة أو الطاقة المنسجمة اللامتمايزة أصبحت متمايزة، متعددة الأشكال ومتنافرة في ظاهرها. وفي هذه التعددية، تذرّت الوحدة الضمنية القائمة في الحياة والطاقة والمادة. ولا شك، أن اعتبار هذه التعددية هو الذي أدى إلى تمثل مفهوم الصراع. ولكن فعل الحياة يشير إلى لاتمايز أصلي، إلى وحدة أصلية، تتمايز وتتنوع لتدرك ذاتها، ولتعود إلى حالة لاتمايزها ووحدتها الأولى. فما كان في بدء الحياة، وما تنوع من هذا البدء، سيعود إلى وحدته ولاتمايزه. ولا شك، أن التنوع أو التمايز لا يعود إلى أصله البدئي إلا عن طريق تكامل وتآلف تحققهما الحكمة.

ثالثاً ـ الحياة فعل ديناميكي، يشير إلى انسجام ضمني ملازم لطبيعة الأشكال والأنواع ـــ الحياة وحدة متماسكة تنضوي الأشكال والأنواع في داخلها. والأشكال، في ظاهرها ميكانيكية، مضلّلة: هي ميكانيكية تظهر على السطح على نحو حركة نقل وانتقال وتحوّل. وكلما توغلنا إلى باطن المادة وجدنا الديناميكية، والميل إلى الوحدة، والتفاعل المتبادل، والاتكال الودي بين الأشياء، واللحمة الواحدة التي تجذب جميع الأشياء والأشكال بفعل وحدة ماهيتها وتنوعاتها، الأمر الذي يجعل من العالم جسداً واحداً بأعضاء كثيرة ونفس واحدة تنبض بالحياة.

الديناميكية تعني الاتصالية والميكانيكية تعني التجزيئية. والاتصالية تشير إلى ارتباط الكون في وحدة ضمنية متماسكة، وفي أنواع ظاهرية عديدة. والفعل الواحد الذي ينشط في الكل ويتخلّله ويحييه يتماثل داخلياً ولا يتماثل خارجياً. فهناك خارج للأشياء، وهناك باطن لها. والباطن، كما يقول تيار ده شاردان، هو الطاقة التي تمر من جوهر إلى جوهر، من كتلة إلى كتلة، ومن شكل إلى شكل. والخارج هو الظاهر الذي يعمل من خلاله الباطن. وفي مفهوم الديناميكية، يتراءى لنا الكون جسداً واحداً له نفس واحدة تنبض بالحياة الواحدة والطاقة الواحدة، وتمر عبر الأعضاء الكثيرة التي تتآلف في اتحاد وتتكامل بالوظيفة. ويتراءى لنا الكون، في منظور الديناميكية، شبكة متصلة خيوط النسيج. وهكذا، تشير الديناميكية إلى اتصالية كونية، يؤثر ما يحدث في جزيء أو في مكان على ما تبقى من الكون حتى في المجرات البعيدة. وتتفاعل الأجزاء، أو تتكامل، وتتكل على بعضها، وتكون علّة بعضها. وينعدم مفهوم الجزيء المنفصل عندما نعلم أنه تصغير الكل. وإذا كان الجزء هو الكل المصغر، كان متصلاً مع الكل.

تكشف الديناميكية عن ذاتها في تحوّل دائم... ليست هي سكوناً أو صلابة... هي الحركة الكونية الدائبة... والتحول هو مرور الطاقة من شكل إلى شكل... هي الواحد الذي يتراءى في الكثرة الظاهرة في آلاف آلاف الأشكال، وهي الكثرة التي ترقص في حلبة الوحدة. وفي سبيل تركيز أكبر، نشدد على مصطلح «مرور الطاقة» لنعلم أن الطاقة والحياة واحدة... الكون واحد، متصل، ديناميكي، متفاعل، متكامل، متواكل، تسري فيه حياة واحدة، وعي واحد، وتبنيه حقيقة واحدة.

إن تفهمنا الدقيق لمفهوم الحرية، على المستوى الكوني والطبيعي، يجعلنا نعترف بحتمية ظاهرية وحرية باطنية حقيقية. فالأشياء لا تفعل إلا بحرية داخلية. ولقد بدأ العلم يدرك هذه الحقيقة عندما بدأ يفهم أبعاد الديناميكية، والاتصالية والتكامل.

وعندما ننتقل إلى مفهوم الحرية، على المستوى الإنساني، نعلم أنها لا تختلف في شيء عن مفهومها على المستوى الطبيعي والكوني، وذلك لأن الإنسان والكون واحد وليس هما اثنين. ومع ذلك، نشدد على فعل الحرية في النطاق الإنساني، المرتبط بالوعي المدرك،

كما نفهمه على مستوى العقل. وفي هذه الحالة، أكرر ما أتيت على ذكره وهو أنني أستبعد الحرية في مفهومها النسبي على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والقانوني، وألج محراب الحرية على المستوى النفسي فأقول بأنها حرية الاختيار التي تتضمن الوعي القادر على الاختيار دون إقحام الرغبات والانفعالات والإشراطات. وأضيف إلى هذه الحياة النفسية، التي هي بدء الحرية، الحرية الواعية التي تشير إلى أن الطاقة الإنسانية لا تتحدد بالمكان الجسدي، بل تتجاوزه إلى آفاق الكون. ولذا، فما يفكر به الإنسان، وما يتصوره، لا يختلف عنه، بل يتطابق معه. فأنا واحد مع الكون لأن تصوّري له هو ما هو في الكون، ما هو ماثل فيه، ما هو حقيقي، وما هو جوهري.

أما وقد بلغنا هذه النقطة من حديثنا فإننا نتساءل: هل هنالك حتمية ظاهرية تهيمن على حياة الإنسان، تشابه الحتمية الظاهرية بالنسبة للطبيعة؟

تتمثل إجابتنا بكلمة: نعم. هنالك حتمية ظاهرية على مستوى الإنسان. ولا شك، أن ولادتي في بلد دون آخر، من أسرة دون أخرى، بجسد مختلف بشكله عن أجساد الآخرين، وحصولي على تربية معينة دون أخرى، أو توجيه معيّن دون آخر، وانتمائي بالولادة إلى عقيدة دون أخرى... إلخ، أمور تجعلني أتخيل الحتمية البشرية وأفرضها. ومع ذلك، نُغفل مواقفنا التي تعبّر عن ذاتها ضمنياً في العبارة التالية التي يرددها كل شخص تقريباً: أريد أن أتخلص من وضعي، وأحقق أبعاداً أخرى أو مستويات أخرى؛ أريد أن أتحرر من قيودي، من تقاليدي، من أعرافي، من جهلي، مما أنا فيه... إلخ. وكما يبدو أن هذه الأوضاع كلها قابلة للتحويل بفعل طاقة داخلية تفعل فينا لبلوغ غايات عظمى. ولكن القضية تظل مستعصية على الإنسان الذي «يرغب» أن يظل سجين ذاته، يعاني من ظلام أناه، فيعترف بالحتمية. ولا شك، أن المبدأ الأول للانعتاق من هذه الحتميات الظاهرية، يتمثل في معرفة الإنسان أنه غاية في ذاته. فخضوع الإنسان الذي يضع ذاته ضمن قوقعة الأنا حريٌ بأن يجعل منه كائناً يسوّغ الحتمية.

وعلى صعيد آخر نقول: إن الحتمية الظاهرية قائمة في نطاق وجودنا على الوجه التالي: يعد «حتمية» ذلك الوضع الذي نجد أنفسنا وقد وُلدنا فيه، ويعد «حرية» ذلك الفعل الداخلي الذي يدفعنا إلى الانعتاق. وما حتميتنا إلا ما أتينا به من ماضي حياتنا، وما حملناه من أعمالنا السابقة، مما قدرناه على أنفسنا. وما حريتنا إلا ما يجب علينا الانعتاق مما قدرناه على أنفسنا على نحو حتمية في حياتنا أو حيواتنا السالفة. فالقدر أو الحتمية غير موجودين إلا على أساس أننا نحمل ما زرعناه في الماضي من بذور، هي أعمال وأفكار وتصرفات، هي الماضي الذي يُلزمنا على الخلاص منه بفعل حرية في الحاضر تحول قدرتنا التي تركناها ساكنة في الماضي، دون فعل، إلى طاقة حركة تشدنا إلى تحقيق أنسنتنا وكياننا. ووفق هذا المبدأ، تكون الحرية سعياً إلى الكمال بفعل الوعي. ولا يتم هذا الكمال

إلا بالانعتاق التدريجي من قيود الأنا التي ندعوها الحتمية أو القدرية، التي سببناها لأنفسنا. فالقدر أو الحتمية لم تفرض علينا من خارجنا، بل هي ذاتنا التي لم تعمل على تحرير ذاتها، فقيدت ذاتها في الأنا، وقدّرت أن تعيش وفق نمط معين دون غيره، وحتمت أن تتخلص من لاوعيها. فالحتمية، في جوهرها، إرادة فاعلة، تظهر على نحو سالب، لتتحقق في حرية فاعلة.

لا يستقيم وجودنا، ولا يتميز هذا الوجود بالمعنى والقيمة، ما لم ندرك أننا أحرار. ولن يعمل الإنسان على تحسين وتطوير وضعه الحياتي والمعيشي، بالعلم أولاً، ما لم يشاهد هذه الحرية تفعل في الكون كله، وما لم يتخلَّ عن مفهوم الحتمية التي تجعل حياته جحيماً لا يطاق واستسلاماً وخضوعاً لا يليق. ثمة إشراطات طبيعية ورثها الإنسان من الطبيعة. وإشراطات وراثية سببها الإنسان لنفسه في حيواته السابقة، وإشراطات حالية أُضيفت إلى الإنسان في ولادته وأُلحقت به في التربية التي أُنشئ عليها، تدعى حتمية، يتوجّب عليه الانعتاق منها ليحيا في الوعي الكوني.

فلسفة الأمل

أستهل بحثي لفلسفة الأمل بقولي: إن عمق الكلمة مرهون بالمعنى الذي نضمّنه فيها، والسرّ الكامن في الكلمة يتمثل في العمق الذي نلجه. إذن، فالسر هو العمق الذي يزداد عمقاً كلما توغلنا إلى مضامينه. وإذا كانت السرية تتحمل مفهوم العمق، فإن كلمة الأمل تحمل مضمون عمقها أيضاً. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نميز، في سبيل الوضوح، كلمة الأمل عن كلمة التفاؤل.

التفاؤل مفهوم مشحون بالتشاؤم. وإذا كان التفاؤل يحمل في تضاعيفه التشاؤم فلأنه حد للرغبة وتعبير للإنفعال. فإذا قام تفاؤلي في حصولي على شيء، مهما يكن، كان تشاؤمي نتيجة فقد ذلك الشيء أو عدم الحصول عليه. فمن التفاؤل ينشأ التشاؤم، ومن التشاؤم ينشأ التفاؤل. كلاهما تعبيران انفعاليان، ينتقل أحدهما إلى الآخر. وتعد هذه الرابطة صحيحة إن كنا نتجنب التلاعب بالألفاظ. وبالفعل، لا يمكننا أن نضمّن التفاؤل معنى أكثر مما وجدنا من صلة بينه وبين التشاؤم. لذا، لا يُعد التفاؤل أو التشاؤم حكمة أو وعياً.

تُبنى فلسفة الأمل على النظرة الحكيمة إلى العالم والكون، وعلى الموقف السري العميق من الحياة. وتتجلى أيضاً في فهمنا للمغزى المتضمن في الوجود عامة وفي وجودنا خاصة، وفي العمل الدائم والدؤوب لتحقيق السر، أي العمق، الملازم لوجودنا. إذن، فالأمل هو حكمة الحياة، هو تنشيط الطاقة، هو القوة المحركة لتحقيق مستويات أعلى للحياة

على مستوى كوكبنا الذي، ولو كان حداً أدنى للوجود، يشير إلى تحقيق الحد الأعلى. فلسفة الأمل ليست نظرة سطحية، عادية إلى الحياة.

وفي سبيل فهم وافٍ لفلسفة الأمل، نوضح المفاهيم التالية:

أولاً ـ تشكل الصعوبة المبدأ السائد على الكرة الأرضية، عالمنا الأرضي. ويتسنّم عالمنا أدنى درجة في سلم العوالم لأنه العالم السفلي. ويقضي وجودنا في هذا العالم أن نحقق أسمى المبادئ في أدنى العوالم.

إن وجود الصعوبة ينفي وجود المصيبة. إذ ليست المصيبة غير صعوبة لم نتغلب عليها. لذا، لا تقوم المصيبة في صلب الوجود الأرضي لأنها نتيجة وليست سبباً. ولا يمكننا الإقرار بوجود مصائب متعددة وفردية لأن جمعها يعني وجود مصيبة واحدة هي وجودنا. وهذا أمر لا تقرّه الحقيقة.

يعني اعترافنا بالصعوبة كمبدأ يهيمن على وجودنا أن العقل الإنساني لا يتطوّر إلا في الصعوبة. فلولا الصعوبة لما كان الإنسان بحاجة إلى القوة الواعية والمفكرة، وذلك لأن الإنسان مهيأ أو مزود بطاقة واعية، ومفكرة وعاقلة توازي الصعوبة وتتجاوزها في آن واحد إلى عقل فوقي... عقل مستنير. ولا شك، أن الصعوبة تنسحب على قيمة وجودنا ومغزاه. وبالفعل، نردد مع الحكماء أن الضرورة تقضي بتحقيق الوعي الكوني في أدنى العوالم وأصعبها وجوداً. إذن، فالأمر يتطلب فعلاً واعياً يجعلنا نتجاوز درجات الصعوبة التي قد تبلغ أقصاها في المرحلة النهائية التي نسميها الموت. وعلى هذا الأساس، لا تقف الحكمة من العالم الأرضي موقف الرفض ـ العقل يرفض ـ بل موقف المحبة والانسجام. ولا تعارض الحكمة الصعوبات الخارجية، كالعواصف والبراكين والزلازل والأعاصير.. إلخ، لأنها المدخل إلى إدراك القوانين الكامنة فيها والقائمة في جوهر الوجود. ولا تتناقض الحكمة مع صعوبات الإنسان الداخلية لأنها سبيل إلى كشف عمق الكيان، وطريق إلى الكمال.

ثانياً ـ تتجاوز الطاقة الفاعلة في الإنسان والعالم ذاتها إلى مستويات أعلى من الوجود والكينونة في تنشيط ديناميكي دائم لا يهدأ. فلكي يتسامى الإنسان في وجوده الأرضي، عليه أن يسعى إلى تحويل وجوده إلى وجوب. فالوجود، كما هو معطى، واقع يتطلب جهداً بشرياً هو وجوب. وهكذا، يعمل الإنسان جاهداً لتنشيط واقعه والواقع الطبيعي وتحقيقهما في وجوب، وتحويلهما إلى ما يجب أن يكونا. وتتراءى حقيقة هذا التنشيط في ذلك السعي المثابر لتحسين الأوضاع البشرية على المستويات كلها. فالإنسان لا يقبل وجوده على نحو معطيات واقعية، بل يشاهد صورة وجوده في رؤيا مثالية قصوى للكون والحياة. ففي أعماق الإنسان نداء للأعالي وتوق إلى اللامحدود.

ثالثاً ـ تتراءى حقيقة العالم في محبة الإنسان له. ولئن وقف العقل من الوجود الأرضي موقف الرفض، لكن كيانه يحن إلى وجوده، ويحب الطبيعة، ويتناغم معها في وحدة لا تنفصم، أو في تكامل لا يتناقض. إذن، فمحبة الإنسان للعالم يسهّل عليه تحقيق مبادئه السرية العميقة، ويشاهد فيه صعوبته المنعكسة في الذرة والخلية والمجرة. ويدرك أن قانونه وقانون الكون واحد، وأن تحقيق وجوده يعني تحقيق وجود الكون. في هذه المحبة، ينفتح الوعي الفردي، ليصبح وعياً كونياً يغمر العالم بضيائه، وينقذه من تشتته وضياعه. وعندئذ، يهدأ الخوف من الموت، ويبطل اعتبار العالم مصيبة، ويستشف الإنسان الاتصالية الكونية، ويدرك أن تحقيق الأسمى قائم في تحقيق الأدنى ـ والأدنى، في هذا السياق، لا يشير إلى الانحطاط بل إلى الكل الكثيف الذي يفصح عن ذاته في سلسلة من الانعتاقات والحريات حتى يبلغ الحقيقة السامية. ففي محبة الأدنى تكمن محبة الأعلى.

رابعاً ـ في هذه المحبة، وفي هذا الوعي الكوني، والانسجام بين الفردي والكوني، يدرك الإنسان قيمة الحياة. وفي هذا المستوى، يصبح قادراً على التمييز بين الحياة والمعيشة. ولا شك، أن الإنسان لا يحيا من جراء ما يتناول من طعام فحسب، بل بكل ما يحيط به من واقع وحقيقة. وإن حصر وجود الإنسان بالمعيشة وحدها موت له. فالحياة هي الوعي الذي يحقق طاقات الوجود العقلية والروحية كلها، ويجعل من المعيشة وسيلة لاستمرار هذا الوعي. وإن كنا نسأل أنفسنا: هل نحن نحيا أم نعيش؟ لوجدنا أننا ننساق في تيار المعيشة الذي يجعل من العالم جحيماً من الكراهية، والاستغلال، والأنانية، والجهل والصراع... إلخ. أما الحياة فهي الفاعلية التي ترفع الإنسان إلى أعلى المستويات: هي العلم ـ الحكمة، والمعرفة، والوعي والمحبة... وهذه المعالم تضع نهاية للبؤس المتفاقم، وتشيد مملكة الحقيقة... وفي هذه المملكة يبطل السؤال: ما هو مصير الإنسان والعالم؟

خامساً ـ نفهم بالعقل طاقة فكرية باطنية تنبثق إلى الواقع أو ترسل ذاتها إلى الخارج بصورها العديدة: الإحساس، والشعور، والعاطفة، والانتباه، والتركيز، والاهتمام، والتذكر والتبصر... إلخ. ويعد الدماغ الأداة التي، من خلالها، ترسل الطاقة الداخلية ذاتها إلى عالم الخارج. إذن، فالدماغ أداة ظهور العقل. والعقل طاقة داخلية لا تنتهي من حيث أنه تعبير للروح أو كشف لها، طاقة تتجه إلى العالم الخارجي، عن طريق الدماغ، ليعود بالطبيعة والعالم الخارجي إلى عالم الداخل، العالم الخارجي المتجزئ بظاهره الذي يعود إلى وحدته في عالم الباطن. وفي هذه الصورة، نشاهد العقل محدوداً بتعيينات الدماغ وأقسامه الظاهرية، ولامحدوداً لكونه سيلاناً داخلياً لا ينقطع. والروح تعبر عن ذاتها عن طريق العقل، فهو ظاهرتها. ويعبر العقل عن ذاته عن طريق الدماغ. لذا، نرى العقل لامحدوداً بالروح، ومحدوداً بالدماغ؛ نراه موحداً بالروح ومجزأ بالدماغ. والعقل ذاته ليس كياناً أو جوهراً لأنه امتداد لطاقة داخلية أكثر عمقاً. ولما كان الدماغ قابلاً للتعيين

والتحديد، فإن العقل يتحدد به مبدئياً؛ ولكن جوهر العقل، لكونه مظهراً لطاقة داخلية، لايتعين ولايتحدد.

نشاهد في هذا الإطار المرسوم للعقل صورتين: أولاهما، العقل المشدود إلى الدماغ والمتعيّن بتعييناته؛ وثانيتهما العقل ـ الطاقة، والقدرة اللامتعينة. ويمكننا تسمية العقل ـ الطاقة بالعقل الفوقي. وهكذا، تتراءى لنا حقيقة العقل: هنالك العقل وهنالك العقل الفوقي. وفي سبيل توضيح الفكرة المطروحة نقول: إن رفع مستوى العقل يتحقق في مثول العقل الفوقي، وأعني أن الإنسان الذي يسعى إلى تحقيق أنسنته وكماله، يرفع عقله إلى مستوى العقل الفوقي. ويتم هذا الرفع والتسامي بطريقتين:

١ ـ تنشيط الطاقة الداخلية، بتدريبات خاصة، تهدف إلى عقلنة الدماغ، وزيادة حساسيته ومرونته بحيث يسمح لتيار العقل الفوقي باجتيازه، والعمل فيه وتخلله بضيائه: وفي هذه العملية، يتروحن الدماغ.

٢ ـ تنشيط الدماغ، بتدريبات خاصة، تسمح بزيادة حساسيته وإدراكه الحسي المتطور، أو النامي، أو الزائد. وفي هذه العملية يشبّه الدماغ بالكمان الذي يصبح أداة تعبير عن ألحان أسمى وأرقى كلما زادت حساسية ومرونة الأوتار... وإن رقة النغم وسموّه يتصلان برقة الوتر وحساسيته، وبعظمة اللحن المسكوب فيه.

إن تطور الوجود الأرضي عملية تعتمد على ظهور العقل الفوقي لبلوغ أنسنة قصوى. ولا شك، أن ظهور العقل الفوقي عملية تطورية كبرى تحقق الحرية على حساب الحتمية، والاتصالية الوجودية والكونية على حساب الانفصالية، واللامحدودية على حساب المحدودية، والديناميكية على حساب الميكانيكية، والكيان على حساب الفردية. وفي هذا النطاق الفوق عقلي، لا نعود نرى لامعقولية الوجود. فاللامعقولية تعبير للعقل المشدود إلى الدماغ والخاضع لتلقائية الأحاسيس واندفاعية الانفعال. وعلى هذا الأساس، يرفض العقل الوجود الأرضي بقدر ما يتمسّك به، لأنه يشاهد فيه لامعقوليته ذاتها التي هي انجذاب العقل إلى عالمه السفلي وانفعاله بالتأثيرات الحسية القادمة إليه من عالم الخارج دون إلحاقها بالطاقة الداخلية الواعية. فلكي يكون العقل عقلاً فوقياً عليه أن يتجه إلى الأعلى كما تتجه الشعلة إلى الأعلى. أما العقل الفوقي فهو عملية ترفع الوجود الخارجي، بعد إلحاقه بعالم الداخل، إلى الوجود الكلي، ليصير إلى وحدة لا انفصام فيها... وإلى تأليف عالم الطبيعة مع عالم الحقيقة السامية الكلية والشاملة كما هو في الخارج كذلك في الداخل، وكما هو في الأعلى كذلك في الأدنى.

تلكم هي مبادئ فلسفة الأمل.

خلاصة

كيف أتصور العالم؟ كيف أقبله وأعترف به؟ كيف أجعله مسكناً للراحة والطمأنينة والغبطة؟ كيف أهيئه ليكون ملكوتاً أرضياً؟ كيف أتفاعل معه ليكون مصيره ومصيري واحداً؟ كيف أسمو به ليتروحن؟ كيف أكون الأداة المحوّلة والفاعلة لإعادة المادة إلى طاقتها وجوهرها؟

إني أتصور العالم موضعاً للتجربة والاختبار. وأرى هذا العالم متصلاً مع العوالم الأخرى وممتداً إلى اللانهاية في سلسلة وجودية كبرى غير منفصلة. وإن اتصالي بالعوالم الأخرى يتم عبر الأرض ويتحقق بمقدار ما أطبق من مبادئ كونية في هذا العالم المرئي للتجربة والاختبار. في عالمي الأرضي. ولا شك، أن كثافة هذا العالم الأرضي لا تحول دون اتصاله بلطافة العوالم الأخرى؛ فهو الفيض الأخير أو الانبثاق النهائي في سلسلة الصدورات. وقد اتصف هذا الفيض الأخير بالكثافة التي ندعوها المادة مقابل الروح، والظلمة مقابل النور والجزء مقابل الكل. والحق يقال: إن عالمنا، كما أشارت البحوث الأخيرة في فيزياء الصغائر، شعاع ونور، وطاقة كثيفة، هي روح ظليلة. ويعد هذا العالم الموضع الذي أحقق فيه اختباري لرؤية الحقيقة أو تصوّري لها. النور في الظلام، والروح في المادة، والوحدة في الكثرة، والاتصالية في الانفصالية، والديناميكية في الميكانيكية، والخير في انعدامه أو سلبه، والحقيقة السامية في صورتها المنعكسة في الوجود والحياة اللاموصوفة في الحياة الموصوفة...

أعترف بهذا العالم لأني أحبه، وأتفاعل معه لأسمو به، ولأن كياني وكيانه واحد. وبقدر ما أحن وأتوق إلى الأبدية والحقيقة السامية والشاملة أتوق إلى هذا العالم. وفي وحدة الكيان هذه تنعكس الثنائية في بهاء التكامل، وتتألق التعددية في بهاء الوحدة.

وأنا أتأمل هذا العالم أجد خلاصه وفهمه في خلاص نفسي وفهمها، وأعمل على تلقيح العلم بالحكمة. وعندئذ، لا يسيطر الإنسان على العالم، ولا يفجّره بعقله المشدود إلى الدماغ، بل يفهمه ويعيه؛ ويدرك أنه وإياه نسيج واحد من التفاعل الديناميكي.

عندما أدرك هذه الحقيقة، أعلم أن العالم الأرضي مكان يستحق الحياة، ويمتلئ بالمعنى والوعي، ويتألق بالمحبة. فكما أن المنظار أداة مراقبة الكواكب والنجوم النائية، كذلك العالم الأرضي يمثل حقل تجربة كونية واختبار للوعي الكوني.

الفصل السابع

المرح والصحة النفسية

يتبادر إلى ذهني، وأنا أعالج موضوعاً من هذا النوع، أن أتساءل إن كان الإنسان كائناً مرحاً أم حزيناً وكئيباً، كائناً انبساطياً أم انطوائياً، كائناً ظاهرياً أم باطنياً، كائناً ضاحكاً أم باكياً، كائناً متهكماً أم متعاطفاً، كائناً ساخراً أم متسامحاً، كائناً كارهاً أم محباً، كائناً اجتماعياً أم تجمعياً، كائناً متسامياً أم فردياً، كائناً هازئاً أم متفهماً، كائناً سادياً أم رحيماً، كائناً فانياً أم خالداً، كائناً أنانياً أم مضحياً، كائناً عارفاً أم جاهلاً، كائناً عظيماً أم تافهاً، كائناً راقصاً ومغنياً أم رصيناً وصامتاً، كائناً متكبراً أم متواضعاً، كائناً طامعاً أم طامحاً... إلخ.

في غمرة هذا التساؤل، أجبت نفسي بأن الإنسان كائن تجتمع في ذاته وفي كيانه جميع هذه الصفات، في سلبها أو إيجابها، بحيث أنها تشكل منه كائناً متكثراً، متعدد الوظائف النفسية المتصارعة في تنوعها، والمتنازعة في ميولها. وعلمت أيضاً، إذ أدركت قيمة إجابتي، أن الإنسان كائن يكمن في عمقه مركز موحّد، يدعوه بعض علماء نفس الأعماق «الأنا الموحدة»، ويدعوه بعضهم الآخر «الكيان» قادر على إحداث تأليف بين هذه الصفات والوظائف العديدة، وعلى إقامة تكامل أو توازن أو تأليف وانسجام بينهما. وإذ فهمت أن القضية الإنسانية الرئيسية، النفسية والعقلية، تتناوب بين الانقسام والتجزئة الناتجين عن الكثرة المذكورة من جهة، وبين الوحدة القائمة في عمق كيانه التي تدعوه إلى تحقيقها في تأليف نفسي ليعود إلى كيانه البدئي، الأصلي والجوهري من جهة أخرى، أدركت شدة الصراع القائم بين «المركز الموحّد» والكثرة الموزعة.

في سبيل تجاوز أي غموض أو لبْس متصل بكلمة «الأنا» أود أن أصرح قائلاً بأن «الأنا»، وهي مركز موحّد لفاعليات النفس البشرية، هي الروح أو الكيان. وأن« الأنا»، وهي الوظيفة المركزية التي يدّعيها كل قسم أو جزء أو صفة أو نطاق، هي النفس المجزّأة، المنقسمة على ذاتها، والمتصارعة في تناقضاتها، والمتنازعة في انفعالاتها،

والفصامية في سلوكاتها. ولما كنت أسعى إلى فهم حقيقة الأنا، في مركزيتها الموحدة والكيان الواحد، وفي تشتتها الناتج عن تجميع التنازعات والتناقضات المتصارعة، فإنني أصرح بأن «الأنا» ،كمركز موحد، تتجلى في الصفة الإنسانية أو في الوظيفة الإنسانية التي نعبّر عنها بمصطلح «الأنا ـ نة» التي تعني معرفة النفس وتوحيد فاعلياتها. وفي هذه المعرفة، تتكامل الأقطاب النفسية المتقابلة العديدة أو تنسجم في الوعي الذي هو حصيلة هذه المعرفة.

أمّا الأنا المجسّدة بالوظائف أو الصفات العديدة المتناقضة، فإنها تنضوي تحت مصطلح «الأنا ـ نية» التي هي نعت يشير إلى عدم تحقيق الكيان الموحد وإلى تمزقها وانفصامها.

في هذه «الأنا ـ نية» يكمن جهل النفس. وفي هذا التمزق أو الانفصام تسود تعاسة النفس البشرية التي تصبح عرضة لصراع الرغبات والشهوات، وأنواع التناقضات والانفعالات المتجمعة في مركز واحد علي نحو زائف، وذلك لأن «الأنا ـ نية»، لم تعد مركزاً موحداً في حقيقتها بل مركزاً موحداً لصراع التناقضات والانفعالات، يُصبح الصفة أو الوظيفة التي تنزع إلى السيطرة على الصفات والوظائف الأخرى، أو إلى كبحها وكبتها وإبقائها متجمعة، فتحدث صراعاً عنيفاً في النفس الإنسانية، الأمر الذي يؤدي إلى بؤس الإنسان وشقائه. وتكون هذه الأنانية، كمركز موحّد، شبيهة بغرفة واحدة تضم عدداً من الطامعين والكارهين والمتكبرين والمستغلين والجهلة... إلخ. وبقدر ما تكون موحّدة لهم بوجودهم معاً، تكون سبباً في تفجير نزاعاتهم وتناقضاتهم ومساوئهم، الأمر الذي يؤدي إلى تصارعهم بقسوة وتحريض انفعالاتهم المكبوتة. وهكذا، نتصور الانبساطي المتطرف، المتجه بكليّته إلى خارج كيانه، والمنفصم في أنانيته، وهو يقول: قد يضحكني ما يقع خارجي، ويبكيني ما يكمن في داخلي.

إذ عدت إلى صياغة تساؤلي بطريقة أخرى، علمت أن إنسان «الأنا ـ نية» يعجز أن يكون مرحاً في داخله وخارجه، وبالتالي تعصف به أعاصير الآلام السلبية. وهذا يعني أن الأنا ـ ني الكاره، أو المستغل، أو الطامع، أو المتكبر، أو الجاهل يعجز عن أن يكون مرحاً. وعلى غير ذلك، علمت أن إنسان «الأنا ـ نة» يستطيع أن يحقق مفهوم المرح، وبالتالي يتألق بصحة نفسية رائعة تشير إلى توازن وظائفه النفسية. وعلى هذا الأساس، أدركت أن الإنسان الذي يسعى إلى تحقيق مركزه الموحّد الذي هو الأنا ـ نة، هو الكائن الذي تقلصت صراعاته وتناقضاته الداخلية والخارجية إلى حدها الأدنى، أو تكاملت وظائفه النفسية العديدة،... هو الكائن المرح المتميز بالبشْر الداخلي المرتسم على وجهه، وبالسعادة التي قد تبلغ نطاق الغبطة. أما الإنسان الذي يقبع في ظلام تناقضاته وصراعاته النفسية المنضوية تحت مصطلح الأنا ـ نية، فهو كائن يحرف مفهوم المرح إلى

الصفات السلبية المجسّدة بالتهكم، والسادية، واللّذة، والمزاح، والضحك، والنكتة اللاذعة، التي هي برمتها، الأدوات المبتذلة المستعملة للسخرية، والهزء، والتعبير الانفعالي، وتفريغ نقاط الضعف المستترة وما شابه. وهكذا يطلق إنسان الأنا ـ نية مخزون انفعالاته وصراعاته وتناقضاته الداخلية.

حقيقة المرح

أود، قبل أن أبحث حقيقة المرح، أن أتحدث عن نمطين من أنماط الأمزجة البشرية التي ذكرها بعض علماء النفس، هما: النمط الانبساطي والنمط الانطوائي.

وكما تدل الدراسات المتصلة بهذين النمطين، يمكننا أن نلخّص، على نحو مبسّط، كلاً من الموقف الانبساطي والموقف الانطوائي. فالانبساطي، هو الإنسان الذي ينصرف اهتمامه إلى كل ما يقع خارجه، والانطوائي هو الإنسان الذي ينصرف اهتمامه إلى ما يقع داخله.

وإذا ما أعدنا النظر لنتفهّم واقع كل من الانبساطي والانطوائي، وجدنا أن الحدّ الذي يفصل بينهما ليس أكثر من خيط رفيع يكاد لا يُرى. فلو أننا وجّهنا إلى الانبساطي السؤال التالي: هل تتمتع برفقة الآخرين، وتقيم علاقات اجتماعية أو تجمعية معهم، وتتأقلم بسهولة معهم في كل وضع وحالة أو في غالبية الأوضاع والحالات التي تجد نفسك مرهوناً بها. وهل تمنح ثقتك للآخرين، وتنسجم معهم على نحو انفتاح، بحيث أنك تشاركهم الرأي وتتقبل تعاطفهم، وتتفهم سلوكهم، وتغض الطرف عن الذي يقترفونه وتتجاوز زلات ألسنتهم، لأجاب بـ «نعم». ولو أننا تابعنا التحدث إلى هذا الانبساطي، وركّزنا على جانب هام من شخصيته أو فرديته، هو عالمه الدّاخلي، وسألناه: هل تتمتع بصداقات حميمة وعلاقات صميمة تسمح لك بالبوح بأسرار نفسك ومشاعرك العزيزة على قلبك؟ هل أن عدد من تأتمنهم على خفايا عواطفك قليل أم كثير؟ هل أن سهولة لقائك مع الآخرين تشير إلى مفهوم الاجتماع الحقيقي أم التجمع الزائف؟ هل تؤسس علاقات حميمة وصميمة معهم؟ هل أن أحاديثك مع من تنفتح عليهم تحفل بالرصانة والعزّة النفسية، والإحساس بالكرامة، والتطرق إلى القضايا الإنسانية، أم هي مجرد محادثات عادية تهيمن على اللقاءات التجمعية العابرة؟ لأجابنا بشيء من التردد والامتعاض.

ندرك، ونحن نتفهم هذه التساؤلات، أن الانبساطي الذي يصرف اهتمامه إلى الخارج، يحتمل ألا يثق، كما ينبغي، بمن يحيطون به، ويجتمعون معه، ويقيم صلات سريعة معهم، بحيث أنه يعجز عن تأكيد أو توطيد ثقته بالآخرين، ويُحجم عن التصريح بعاطفة يكنها أو بفكرة رصينة يتبناها على نحو مبدأ. وقد دلّتني خبرتي الذاتية، والخبرة

التي اقتبستها من قراءاتي في هذا المجال، أن مثل هذا الانبساطي قد يعاني من أزمات نفسية حادة إذا ما تعرّض لصعوبة قاسية. ويعود السبب المؤدي إلى هذه الأزمات إلى أن الانبساطي قد يوغل في انبساطه، فيصبح انبساطياً متطرفاً مجرداً من حياة داخلية متماسكة ومتكاملة.

والحق هو أن الإنسان الانبساطي الذي لا يتجاوز عتبة أو حدّ الإنفتاح الحقيقي لا يتعرّض لمثل هذه الهزات النفسية المؤلمة.

ندرك الآن أن الانبساطي المتطرف يعاني، في قرارة نفسه، من إحباط شديد مستتر، أو من خيبة أمل مريرة خفية، أو من إحساس غير معلن بالتفاهة. ففي اللحظة التي يدرك الانبساطي المتطرف واقع انبساطه الذي اعتراه الكثير من الزيف، والعبث، والباطل واللاجدوى، يرتكس، كما يقول بعض الأفذاذ من علماء نفس الأعماق، إلى الطرف الأقصى من انبساطه، وهو الانطواء الشديد الذي هو الطرف المقابل المغلق الذي يؤدي إلى اضطرابات نفسية تُرد إلى الشعور بالتفاهة، وانعدام القيمة الناتج عن العيش في دوامة المظهر الكاذب. وفي سبيل فهم هذا الموضوع نقدم مثلين:

١ ـ السارق أو المستغل الذي، في لحظة من لحظات يقظة وجدانه، يتأمل بصدق النتائج السيئة التي بلغتها سرقته أو استغلاله، ويرى بعمق البصيرة واقع حاله ليعلم أنه مظهر كاذب للحقيقة الإنسانية، يحتمل أن يرتكس للجانب الأقصى لتتجه أفكاره إلى الزهد الزائف، أو التنسّك المتكلّف أو العبادة المقهورة وكره الحياة التي أساء إليها ونبذ الدنيا التي أحالها إلى ساحة من الرغبات والشهوات، كما يُحتمل أن يتولاه الإحساس بالإحباط، والندم السلبي، واحتقار الوجود الإنساني، وتفاهة القيمة والمعنى، فينطوي على نفسه.

٢ ـ الفتاة التي تتعرّض لخطأ ما لتجد نفسها رهينة فعلتها، يُحتمل أن يطرأ انفعال الانتحار على بالها، أو تميل إلى الانعزال، فتنطوي على نفسها نتيجة لاهتمامها المفرط بعالم الخارج.

لما كان موضوعنا يتركز في مفهوم المرح والصحة النفسية لدى الانبساطي أو الانبساطي المتطرف، فإننا نسأل: هل كان الانبساطي الذي نصفه بالانفتاح المزعوم على الآخرين، والثقة التي أولاها لهم، وسهولة المعاشرة، والتغاضي عن أخطائهم، وتفهم مواقفهم انبساطاً حقيقياً، بمعنى التفاعل مع الآخرين، يدل على صحة نفسية وتوازن في الشخصية؟ وهل أن لقاءه مع الآخرين وانفتاحه عليهم دليل على المرح الذي يدّعيه أم أنه تصرف يستهلك مبدأ اللذة، الذي يجد قوامه في الضحك، أو الابتسامة الساخرة، وحب النكتة اللاذعة، والتهكم والمزاح الذي يتبطن بسادية مخفية؟ ولما كان مبدأ اللذة لا يتصل،

من قريب أو من بعيد، بمفهوم المرح، فإن الانبساطي المتطرف، الذي يعجز عن تحقيق الصداقة، وهي علاقة صميمة وحميمة وحقيقية مع الآخرين، يتعرّض لهزات نفسية يحتمل أن تنقله إلى الجانب الآخر المتطرف هو الاضطراب المغلق المعبّر عنه بالاضطراب النفسي والخلل الذي يعرض التوازن القائم بين عالم الداخل وعالم الخارج لعدم الاستقرار. ويؤسفني أن أقول بأن ما يسود العلاقات القائمة بين الشباب، والشبان خاصة، وبين العديد من الرجال والنساء، لا يخرج عن دائرة التجمع الذي يتصف بظاهرة الاجتماع والانبساط، والاهتمام بالفردية المتجهة إلى الخارج، ويختفي خلف مبدأ قناع اللذة.

إذ ألتفت إلى الانطوائي لأركّز انتباهي على ما ينطوي عليه داخله، أجد أن ما يعاني منه الانبساطي يحتمل أن ينسحب عليه بوجه أو بآخر. والحق هو أن المشكلة تزداد تعقيداً نتيجة لانحراف الانبساطي والانطوائي. فعلى الرغم من قرار الانطوائي بعجزه أو بعدم قدرته على إقامة علاقات وطيدة مع الآخرين، أو عدم قدرته على التغلب على الصعوبات التي تواجهه حين يعمد إلى تأسيس هذه العلاقات، لكنه يحتفظ، أو يُحتمل أن يحتفظ، بعمق العلاقة بين القلة من الأشخاص الذين اصطفاهم أصدقاء له. ويعلن هذا الانطوائي بأنه يتمتع بالعلاقة التي أنشأها على نحو صداقة مع عدد محدود من الناس، ويفرح وهو يحدثهم عن مكنونات قلبه. وعلى غير ما يقع للانبساطي المتطرف الذي يحجم عن التحدث عن كوامن نفسه خشية أن يتعرض لهزء أحدهم أو يستخف بعاطفته، نجد الانطوائي الطبيعي أو العادي يصرّح بسروره أو ببهجته إذ يبلغ أحد أصدقائه بما يكنه قلبه من عاطفة وبما يمتلئ صدره بإحساس أو شعور. وهكذا، يمكنني أن أقول: يتميز كل من الانطوائي الطبيعي والانبساطي الطبيعي بالمرح، ويخضع الانبساطي المتطرف لمفهوم التجمع الذي يشير إلى اللذة المنطوية في التهكم، والنكتة اللاذعة، والضحك والمزاح. وإن ما ينطبق على الانبساطي المتطرف، ينسحب على الانطوائي المتطرف.

إذ نبلغ هذا الحد من البحث، نسعى إلى إقامة مقارنات ومتوازيات متغايرة بين المرح من جهة، والتهكم والسخرية والضحك والمزاح والنكتة المريرة من جهة أخرى.

المرح والضحك

في السطور الأولى من هذا البحث، تساءلت إن كان الإنسان كائناً ضاحكاً. ويُرد هذا التساؤل إلى الفكرة التي تراودني وإلى الدهشة التي تتولاّني عندما أطرح على نفسي السؤالين التاليين:

١ ـ هل يوجد كائن ضاحك غير الإنسان؟ وأعني، هل ثمة كائن غير الإنسان يتميز بصفة الضحك؟ وهل يضحك الحيوان كما يضحك الإنسان؟

٢ ـ كيف أفهم الضحك؟ لماذا يضحك الإنسان؟

تقودني هذه التساؤلات إلى دراسة وتأمل الوجه الإنساني. ولما كنت من القائلين بأن التكاملية أو التفاعلية الجسدية المتداخلة والمترابطة لا تسمح بدراسة الجزء على حدة لسببين:

آ ـ وجود مركز موحّد، أو كيان واحد، يضم أجزاء الجسد وأعضاءه إلى بعضها ويلحمها في تكاملية أو وحدة.

ب ـ لا يقوم العضو أو الجزء بوظيفته على نحو مستقل لذاته، فهو يعمل لذاته وللأعضاء كلها ضمن الكيان الواحد.

لما كان العضو المعزول عن الجسد ووحدته أو تكامله غير موجود، فإنني أسمح لنفسي، ولعلّني أستطيع، أن أتأمل الوجه الإنساني دون أن أعزله عن كليّة الجسد، وأعني أن أصنف الجسد الإنساني، على نحو تمثيلي، إلى ثلاثة نطاقات رئيسية سعياً إلى توضيح ما أسعى إلى شرحه، وتقريب وجهة النظر هذه إلى فهمنا وإدراكنا.

أستطيع أن أصنّف الجسم الإنساني إلى ثلاثة نطاقات رئيسية هي:

أ ـ النطاق الأدنى الذي يشتمل على المعدة وعضو التناسل وعضو البراز.. هي الأعضاء التي تمثل الدوافع البيولوجية.

ب ـ النطاق الأوسط الذي يشتمل على القلب والرئتين في الصدر... تمثل الدوافع النفسية.

جـ ـ النطاق الأعلى الذي يشتمل على الجبهة في الرأس... تمثل الجبهة الدوافع العقلية والمثالية.

إذ أذكر هذه النطاقات الثلاثة، أكرر قولي بأنني أهدف، بهذا التصنيف أو التقسيم التمثيلي، إلى توضيح الفكرة المتصلة بالضحك وذلك لأنه صفة ظاهرة على الوجه. وأضيف قائلاً: إن الجسد الإنساني لا يقبل التجزئة لأن أعضاءه وأجزاءه تتفاعل على نحو كلّي موحّد أو تكاملي.

لما كان الضحك سمة ظاهرة على الوجه فإن اهتمامنا ينصب على دراسته.

وبالفعل، يمكننا أن نقسّم الوجه، على نحو تمثيلي، إلى ثلاثة معالم أو مكوّنات هي:

أ ـ الجبهة، وهي القسم الأعلى المتمثل بالعقل... الدوافع العقلية والمثالية.

ب ـ العينان والوجنتان، أو قمتا الخدين، وهما القسم الأوسط، المثّل بالعواطف في حالة التوازن والانسجام، وبالانفعالات في حالة فقدان التوازن والانسجام... الدوافع النفسية.

جـ ـ الشفتان والفكّان والفم، وهي القسم الأدنى، الممثل بالدوافع البيولوجية التي تقبل الانحراف إلى الدوافع والشهوات.

في سبيل توضيح ما ذكرته في الفقرة السابقة، أعتمد المثل الذي قدمه سقراط عن الجسم الإنساني. فقد شبه سقراط الجسم الإنساني بالمركبة التي تتألف من ثلاثة أقسام رئيسية:

أ ـ السائق، وهو يشير إلى العقل.

ب ـ الجياد، وهي تشير إلى الدوافع.

جـ ـ جسد المركبة، وهو يشير إلى الجسم الإنساني.

يعتقد سقراط أن توازن الجسم الإنساني مرهون بالتوازن الحاصل بين السائق ـ العقل والجياد ـ الدوافع البيولوجية. فإذا ما اضطربت الجياد واندفعت، عمد السائق إلى لجمها، لكي تمتنع عن الجموح، ولتحافظ المركبة على توازنها، وتتجنب خطر التحطم أو حدوث خطأ يعطل سيرها. وهكذا، نستنتج من المثل الذي قدمه سقراط ما يلي: يتحقق توازن المركبة والحفاظ على وجودها بسلام وأمان في التوازن القائم بين السائق الممثل بالعقل والجياد الممثلة بالدوافع البيولوجية.

نستطيع أن نطبق المثل السقراطي على الجسم الإنساني على النحو التالي:

من الشفتين، من الفكّين، من الفم، من المنطقة الأدنى من الوجه. فإذا كانت المنطقة السفلى من الوجه تضحك، وكانت المنطقة الوسطى تبتسم، علمنا أن الضحك انفعال مشحون.

آ ـ تمثل الجبهة التي ترمز إلى العقل نطاق التفكير، وتعادل النطاق الأعلى.

ب ـ تمثل العينان والوجنتان العواطف، وتعادل المنطقة الوسطى التي يتركز فيها القلب والرئتان.

جـ ـ تمثل الشفتان الرغبات والدوافع البيولوجية، وتعادل المنطقة الأدنى التي تتركز فيها المعدة وعضو البراز، وعضو التناسل.

في هذا التشبيه أو التمثيل نجد النتيجة التالية:

يتحقق توازن الإنسان في توازن العقل والدوافع البيولوجية. لذا، تشير العواطف، وهي الدوافع النفسية، إلى التوازن الحاصل بين العقل والدوافع البيولوجية؛ وتشير

الانفعالات إلى انعدام هذا التوازن. وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نشاهد توازن العواطف في المنطقة الوسطى من الوجه. وعلى غير ذلك نقول: ينعدم توازن العواطف في المنطقة الوسطى إذا فُقد التوازن بين العقل والدوافع البيولوجية. وهكذا، يمكننا أن نلاحظ عدم التوازن المتمثل بالانفعالات في هذه المنطقة ذاتها. وفي الواقع، نستطيع أن نستنتج ما يلي: يُعد الإنسان المتوازن بعواطفه، أي المتوازن بدوافعه البيولوجية، إنساناً استطاع أن يقيم توازناً بين عقله ودوافعه البيولوجية، أي بين المنطقة العليا والمنطقة الدنيا. ويُعد الإنسان الذي اختل توازنه العاطفي واضطرب إنساناً عجز عن إقامة توازن في منطقة وجهه الوسطى بين المنطقة العليا والمنطقة الدنيا. وهكذا، تعبر المنطقة الوسطى عن التوازن العاطفي أو الاختلال العاطفي. وفي هذه الحالة، قد تحمل الابتسامة الساخرة أو النظرة الكارهة أو المعبّرة عن التكبر انفعالاً أشد من الضحك.

نستطيع، بعد هذا التمثيل التقريبي، أن نطرح السؤال التالي:

في أية منطقة من مناطق الوجه الثلاثة ينطلق الضحك؟ وبصورة أخرى نسأل: أية منطقة في الوجه تضحك؟

تتركز الإجابة في التوضيح التالي: يخطئ الناس إذ يعتقدون أن الابتسامة تفترّ عن الشفتين. فهم يقولون: افترّت شفتاه أو شفتاها عن ابتسامة. والحق هو أن الابتسامة لا تنبعث من الشفتين، بل من الوجنتين والعينين، إن كانت عاطفية أو انفعالية. أما الضحك فإنه ينطلق بالرغبات والشهوات التي هي الدوافع المنحرفة إلى انفعالات. وهكذا، يمكننا أن نقول:

لا يعد الضحك تعبيراً عن المرح، وذلك لأنه ينطلق من المنطقة الأدنى في الوجه، ويشير إلى فقدان التوازن بين الدوافع البيولوجية التي تطغى على القوة العاقلة وتحول دون التحقيق في توازن الابتسامة المعبرة عن العواطف. وعندئذ، يظهر عدم التوازن في الضحك المشوب بالضغط النفسي أو في الابتسامة المعبرة عن انفعال. لذا، يمكنني أن أقول: إن انعدام التوازن بين العقل والدوافع البيولوجية لا يتمثل في الضحك وحده بل يتعداه إلى الابتسامة التي تفتقر إلى العاطفة.

المرح والتهكم

نجد في التفكير اليوناني الفلسفي نزعة سوفسطائية دعيت «الكلبيّة». وكانت تلك النزعة الفلسفية تزعم أن «السلوك الإنساني تهيمن عليه المصلحة الفردية». ولئن كان الكلبيون مجموعة من المؤمنين بأن «الفضيلة هي الخير الأوحد وأن جوهرها ضبط النفس»، لكن الكلبيين عرفوا بنزعتهم إلى التهكم والسخرية. ولما كانت هذه النزعة قد ربطت السلوك

الإنساني بالمصلحة الفردية، فإنها جعلت من التهكم الهازئ أداة أو وسيلة للتعبير عن موقفها الفكري. ونستطيع أن نتلمس هذه النزعة التهكمية عند السفسطائي الكلبي الذي كان «يتظاهر بالجهل أثناء المناقشة»، الأمر الذي يشير إلى الموقف الساخر من المتحدث. فإذا كان التهكم يشير إلى الموقف أو السلوك المتكبر والمتعالي، أي المغالي بالمعرفة والمدعي باليقين إزاء الآخرين، فإنه وثيق الصلة بالضحك. هذا، لأن التهكم أو السخرية بالآخرين أمر يثير الضحك الذي يعبّر عن موقف محقّر بآرائهم أو عن سلوك هازئ بمستواهم الاجتماعي أو العقلي.

المرح واللذة

نستطيع أن نتحدث عن اللذة بمظاهرها العديدة. ومع ذلك، يتطلب موضوعنا هذا البحث في مظهر خاص هو السّادية الملحقة باللذة. فإن كنت ألتذ إذ يبلغني أحدهم خبر المأساة، أو الكارثة أو الحادثة المفجعة والأليمة التي ألمّت بشخص أنافسه، أو أتنازع معه، أو أضمر له الكراهية، وهي انفعال ناتج عن فقدان التوازن العاطفي في المحبة، فلا بدّ أن تكون هذه اللّذة قائمة في تعاسة غيري، أو في تعذيبه أو في إيلامه. والحق هو أن هذه اللّذة تنأى عن أن تكون سعادة. فإذا كان ألم غيري أو شقاؤه أو إخفاقه يلذ لي، فإنه يضحكني. ويكون ضحكي هذا مجرداً من ماهية المرح. هذا، لأن ضحكي الناتج عمّا أصاب من أضمر له الكراهية حادثة مؤلمة، أو خسارة لحقت بعمله، أو رفض لطلب تقدم به، أو خيبة أمل في موضوع ما... إلخ، يشير إلى العاقبة الوخيمة التي ستنتج عن الندم المرير الذي يعقب إعمال فكري وتحليلي النقدي لموقفي وسلوكي على المدى البعيد. هكذا، يرتبط الضحك، أو الابتسامة الساخرة والهازئة، باللّذة المعبّرة عن السّادية.

المرح والنكتة

تعتقد غالبية الناس أن النكتة ترويح عن النفس وسبيل يؤدي إلى المرح. ويحتمل أن يقيموا علاقة بين الانبساطي، المتفائل بظاهره، وحب النكتة. وإضافة إلى ذلك، يعتقدون أن النكتة تعبير عن التفاؤل المرح. والحق هو أنني لا أنكر التأثير الناتج عن النكتة في نطاق المتعة. وفي هذا السياق، لا تُعد المتعة معادلة للمرح أو مساوية له. وإذا ما تعمقنا إلى أساس مفهوم النكتة، وجدنا بأنها تتجه إلى الضعف الذي تعتبره كامناً أو قائماً في الآخر الذي نوجّه ملاحظتنا أو تعليقنا الانفعالي إلى ضعفه أو صفته الجسدية الغالبة. فالإنسان الذي يتميز بقامة أقصر من قامة غيره، أو بقامة أطول وأنحف من قامة غيره، يتعرض لنكتة تتعلق بقصر قامته أو طولها النحيف، هي نكتة تحمل المتعة التي تجعلنا نضحك ونحن

نهزأ خلسة من قصر القامة أو طولها، فيما يعاني صاحب القامة القصيرة من ألم سلبي دفين.

هكذا، ندرك أن النكتة اللاذعة تتجه، في تضاعيفها، إلى إبراز النقص المزعوم أو الضعف الذي يستدعي المتعة المقصودة من الضحك، هذه المتعة التي نرفضها مع الضحك المصاحب لها إذا ما وجهت إلى شخصيتنا أو فرديتنا. وبالإضافة إلى ذلك، تعبر النكتة عن واقع يحتمل أن يرفضه الإنسان، ولا يستطيع أن يجهر به إلا من خلال النكتة في النطاقات الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية والعقائدية... إلخ. والحق هو أن هذه الأنواع العديدة للنكتة، ضمن أصعدتها المتنوعة، تضحكنا بقدر ما تبكينا أو تؤلمنا. فهي تحمل في ثناياها المرارة المتمثلة بالمتعة والإحساس بالمأساة في آن واحد، وتتصف بالرفض المعلن بقالب الواقع المقبول به ظاهرياً. وهكذا، لا نستطيع أن نجد علاقة مباشرة بين إطلاق النكتة والمرح.

المرح والمزاح

يعد المزاح تفريغاً لما يعتمل في داخل الإنسان من انفعالات تتجه إلى الآخر لتصيبه بوجه أو بآخر. وكما يشير الواقع، يقترن المزاح بسوء الفهم، ويؤدي، في النهاية، إلى الخصومة والعداء أو النفور والتجنب. فعلى المدى البعيد، ويحتمل أن يكون المدى الزمني قريباً، يجد الشخص الذي يُمارس عليه المزاح بأنه قد أصيب في عمقه؛ وهذا يعني أن المزاح قد آلمه في صميم كيانه. ويدرك أن زميله المازح حاول أن ينتقص من قيمة إنسانية شعوره، أو إحساسه أو عاطفته على المستوى النفسي، ومن أهميته على المستوى الفردي، وأن يحطّ من شأن عمله أو انتمائه الاجتماعي أو الفئوي. وهكذا، نعلم أن المزاح ينتهي إلى الخصومة والعداء لأنه يصيب الشخصية على المدى البعيد بأسهم الانتقاد المبطن.

وعلى غير ذلك، يؤدي المرح إلى الطمأنينة الداخلية الناتجة عن الشعور بإخلاص الآخر، ويُحدث الانتعاش في قلب الإنسان، ويجعله يشعر بالقيمة من خلال الكلمة الناعمة، العسلية وليست المعسولة، والأسلوب الشائق الذي يرفع من شأن الآخر، والملاطفة التي تخلو من المجاملة الزائفة؛ وإن هي تضمنت شيئاً من المجاملة فلتكون ناعمة، رقيقة تغمر الآخر بشعور متألق من البهجة والسرور.

نستطيع، وقد بلغنا هذا الحد من البحث، أن نقول: يتلازم المرح مع البشر، والإحساس الحقيقي بالسعادة التي تبلغ نطاق الغبطة. ويُرد هذا البشر والإحساس بالسعادة الممتدة إلى الغبطة إلى الموقف الشمولي، أو النظرة الشمولية التي يتبناها الإنسان إزاء المجتمع، والوجود والكون، وإلى اتساع أفق الوعي. لذا، يعد المرح فلسفة حقيقية، هي

حكمة، تشير إلى إحساس الإنسان بقيمة وجوده الأرضي، وبعظمة وجوده الكوني، وبسموّه أو تساميه على كل ما يمكن أن يحط من قيمته هذه أو عظمته هذه أو من المعنى الذي يملأ به وجوده، أو يشرطه ويقيّده بأنواع التفاهة القائمة في المعيشة المبتذلة. وإذا ما حقق الإنسان هذا الشعور بالملء، والقيمة والمعنى، جعل من المرح، وهو البشر العميق بالكينونة والرجاء الكامل بالوجود، الأسلوب الواضح الذي ينقل، من خلاله، إلى الآخرين محبة العالم وغبطة الوجود. وفي مرحه هذا، وبشره هذا، وسعادته هذه، نقرأ التعبير الكامل للامتلاء المرتسم على وجهه، بأقسامه كلها، الذي يطفح بالابتسامة العاطفية، الخالية من الانفعال، المتألقة بتوازن نفسي لا يسمح للرغبات بالظهور على مستوى الوعي، وبالابتسامة الضاحكة عبر ألق الشعور الراقي والسامي، وبالعبارة الحاملة لأسمى آيات التقدير للآخر الذي يكون في حاجة ماسة لسماعها، وبالنظرة المشرقة المعبّرة عن البشر، والتعاطف والمحبة، والشفتين اللتحمتين مع الوجنتين المبتسمتين والمضيئتين بالعاطفة النبيلة.

هكذا، يكون المرح فعلاً نفسياً راقياً، وتفكيراً متأملاً حكيماً يرفع مستوى الفاعليات والوظائف العديدة إلى التوازن النفسي الذي يتجلّى في المنطقة الوسطى من الوجه، ويمتد إشعاعه إلى الأقسام الثلاثة لتعبر عن السعادة الداخلية والغبطة الحقيقية. أما الضحك الظاهر في المنطقة الأدنى من الوجه والمحتجز ضمن نطاقها، فليس أكثر من تجسيد لتجزئة الفاعليات والوظائف العديدة، الحاصلة في فقدان التوازن النفسي، وإحداث الصراع الداخلي الذي يؤدي بالإنسان إلى «الضحك» من مأساة وجوده التي يغلفها بالمظهر الزائف للمتعة، الأمر الذي يجعله يضع نفسه أمامه ليسخر منها بعد أن يكون قد جسّدها في الآخر.

المرح والعلاج النفسي

تشير هذه الدراسة التي أعددتها إلى أن الصحة النفسية لا تتحقق إلا في المرح الذي يتمثل بالسعادة دون اللذة، والبهجة دون المتعة، وتتجلّى بالبشر الذي يرتسم على كلية الوجه، والنظرة الشمولية للوجود، والشعور بالقيمة والمعنى. وبكلمة وجيزة، يشير المرح المحقق بالصحة النفسية إلى التوازن الداخلي والخارجي، أي إلى إحداث تكامل وتوافق بين الوظائف النفسية العديدة التي تتقابل أو تتعارض على نحو ظاهري.

وإذا كان هذا التفسير يحظى بنسبة كبرى من الصواب، كان للمرح علاقة بما يُدعى «العلاج النفسي». وإذا كان الانطوائي المتطرف أو الانبساطي المتطرف يعاني من كبت أو كبح لعواطفه أو لدوافعه أو لبعضها، كبت أو كبح أطاح بتوازنه النفسي، كان المرح كفيلاً بتلطيف هذا الكبت وهذا الكبح، أو بتحرير عواطفه ودوافعه المنحرفة إلى انفعالات ورغبات

من هيمنة أو تسلط الكبح، أو الكبت، أو التوتر، أو الاكتئاب، أو التعقل الصلب المتطرف. وهكذا، نرى أن المرح سبيل إلى تحرير الأفراد الذين يشعرون بالاغتراب الناتج عن تعويق داخلي أو خارجي، أو عن تضييق للمساحة التي تتطلبها حياتهم النفسية، بمعنى الافتقار إلى التحمل، وعدم القدرة على الإنفتاح العقلي والقلبي، أو على التعبير عما يكنونه في أعماقهم.

الفصل الثامن

الشعور بالنقص والدافع إلى الكمال

أحب، قبل أن أخوض في قضية الشعور بالنقص، أن أستهل موضوعي بطرح مبدأ الكمال على بساط البحث، فأتساءل: كيف أنظر إلى الإنسان؟ هل أعتبره كائناً كاملاً أم كائناً ناقصاً؟ كيف أنظر إلى العالم بما هو كوكب الأرض؟ هل أعتبره وجوداً كاملاً أم وجوداً ناقصاً؟ وإذا كان الشعور بالنقص مرتبطاً بكمال أو عدم كمال الكائن الأرضي الذي ندعوه الإنسان، أو بكمال أو عدم كمال العالم، فإن الموضوع لا يستوفي حقه ما لم نتبين الحقيقة التي نعمل على معالجتها، دراستها، توضيحها وبلوغ غايتها القصوى والنهائية. والحق، أن المدارس الفكرية بتعدد أنواعها تكاد تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

أولاً ـ مدارس تعتنق وجهة النظر السلبية، وتعترف صراحة بالإنسان الناقص الذي يعوزه الكمال، فيرنو إليه ويسعى إلى التمثل به دون تحقيقه، الإنسان الساقط الذي يعجز عن إدراك الحقائق وسبر الأعماق. ولا تتورع هذه المدارس عن دعوة الإنسان إلى الامتثال لعجزه ونقصه، والاستسلام لضعفه، إذ تتذرع بأنه لم يؤت من العلم إلاّ قليلاً. وعلى الرغم من أن هذه المدارس عملت على إظهار الكائن الإنساني البدئي على صورة الكمال أو النقاء، لكنها ألقت به في خضم محيط السقوط، وجردته من القدرة «العلوية» التي تحلّى بها في بدء تكوينه.

ثانياً ـ مدارس تتبنى وجهة النظر الإيجابية، ترفض ما أتت به المدارس السلبية، وتنادي بخير الوجود الإنساني وتتحدث عن كائن، اسمه الإنسان، تتجلّى فيه قدرات روحية سامية ومواهب عقلية تكاد تحتضن الكون برمته في معادلات، وصياغات وتصورات مذهلة. ولئن كانت هذه المدارس تعترف بضعف يستحوذ على الإنسان في نطاقه الجسدي، وتقر بالجهد الذي يفرضه على ذاته لكي يحقق مراتب أعلى في سلم وجوده الفكري، لكنها تعترف، بالمقابل، بقدرة إنسانية شاملة تتضافر، من خلال معالمها العلمية والفكرية

والفنية؛ لتبلغ إلى عقل عام مشترك أو شمولي يمدّها برؤية نافذة تُطل علـى حقـائق الوجـود والحياة وتتصورها على نحو مثال.

وإن كنت أتوخى بلوغ نتيجة سليمة عبرت عن نفسي قائلاً: ثمة مدارس سلبية، لاهوتيـة ونفسـية وفلسـفية، هـدفت إلى إبقـاء الكـائن البشـري قابعـاً في ظـلام الوعـي، أو اللاوعي، من خلال ما أثقلته بمفاهيم الضعف، والعجـز، والنقـص، والخطيئـة، والعقـاب الأليـم والجحيـم. وثمـة مـدارس إيجابيـة، إنسـانية في جوهرهـا، هدفـت إلى رفـع الكـائن البشري، فعلّمته كيف يتألق بنور وعيه أو لاوعيه. علّمته أنه كيـان يحمـل في ذاتـه شـرارة النور التي تقبل التحول إلى ضياء إذا ما توافرت عناصر أو مقومـات إشـعاعها أو توهجهـا. ولقد تحدثت هذه المدارس عن شرارة النور فقـالت: إنهـا تتـألق بالضيـاء متـى علقـت بمـا يغذّي قدرتها الباطنة الكامنة. فإذا كانت معالم الألق تتمثل بالمواد التي تحـول الشـرارة إلى نار ونور مضيئين، فإن معالم الألق الروحي والفكري أو الإنساني تتمثل بالمعـارف العديـدة، والتأملات السامية والغايات النبيلة التي، مـن خـلال توهجهـا، تحـوّل الشـرارة القدسـية الكامنة في قلب الكائن الحي إلى نور يتألق بالضياء. وتضيف هذه المدارس قائلة: إن الضياء كله كامن في الشرارة، والكل بأكمله كامن في الجزء الذي هو الكـل المركّـز، والمنطـوي علـى ذاته في نقطة أو بؤرة.

يمكنني، بعد أن قدمـت لموضوعـي بهـذا العـرض البسـيط والوجـيز، أن أعلـن أن إيجابية تفكيري تدفعني إلى الإعـتراف بـالقدرة الباطنيـة للكمـال القـائم والكـامن في صميـم الكائن البشري. وعندما أتأمل بعـض العبـارات الـتي تتحـدث بهـا مبـادئ الحكمـة الـتي توخّت الإيجاب دون السلب، أعلم أنها، وهي تتحدث عن الكمـال، لم تضـع الإنسـان في بوتقة الوهم، ولم تطلقه في متاهـة الهـوى، ولم تحتجـزه في قوقعـة الأنـا، ولم تطلـق عنـان خيالـه في أجـواء الأحـلام. وفي اللحظـة الـتي أردد فيهـا في داخلـي الحكمـة الآمـرة «كـن كاملاً...»، أدرك أن بذرة الكمال كامنة في جوهري كمون النور أو النار في الشـرارة، وأعلـم أن واجبي يقضي بإشعال شرارتي وتنمية بذرة كمالي. وعـندئـذ، أعي أن الكمال المنطوي أو المنثني في داخلي يماثل الشجرة المنطوية أو المركزة في البذرة. والحق هـو أن كمـال الشـجرة قائم في كمال البذرة التي تحمل معالم الشجرة الكليـة. ومـن جـانبي، أعتقـد أنـني لا أقـل أهمية عن البذرة، ولا يمكن أن أكون دونهـا في رتـب الكائنـات والوجـودات. فـإذا كـانت البذرة تحمل، في كمونها، شجرة الطبيعة، فلا بد وأن أحمـل، في كمونـي، شـجرة كونيـة باسـقة. وإذا كنـت أستطيع أن أشـاهد الإنسـان في الخليـة، فلابـد وأن أشـاهد الكـون في الإنسان. ومع ذلك، أرى النقص يهيمن على مقدرات الإنسان، ويتغلغل إلى أعماقه، فيشله ويجزئه، ويدفع به إلى التيه في عالم أو عوالم الظلام. وبالإضافـة إلى هـذه الرؤيـة، أشـاهد الشجرة الإنسـانيـة النامية من بـذرتها تحمل أغصاناً تعرضت لليباس، وتساقطت أوراقها،

ولم تعد الطيور الجميلة المغرّدة تجد مكاناً لها لتبني أعشاشها فيها، فامتنعت عن الشدو، الأمر الذي وضع نهاية لألحان الوجود ورقصات الأزاهير.

تساءلت وأنا أبلغ هذا الحد من تأملي: لمَ تنطفئ شرارة أو شعلة؟ لمَ تذوي البذرة أو تنكمش دون أن تنبعث شجرة الحياة النضرة إلى الوجود؟ ولقد بحثت عن الأسباب الكافية أو المبررة لأجدها في المعالم التي أعمل على شرحها وبيانها:

أولاً ـ يحمل موقف الإنسان من الكون قضيتين:

الأولى، تتمثل في إحساسه بالتفاهة وانعدام المعنى والغربة، إذ يعتقد بأنه شيء ضئيل، مجرد من المغزى إزاء الكون الواسع، المترامي بأبعاده، واللانهائي. وفي هذا الإحساس، يكمن الشعور بالنقص السلبي. الثانية، تتمثل في إحساس الإنسان بعظمة حذرة، قلقة، إذ يدرك أنه كون مصغّر تتلاقى في كيانه معالم الوجود كلها. وعلى الرغم من أن هذا الإحساس بالعظمة الحذرة القلقة يصطدم بمظاهر الكينونة الأرضية المجسدة بالصعوبات العديدة، كالمرض والألم والموت، لكن الإنسان يعلم أنها معطيات وجوده الأرضي، ويتيقّن من أنه كائن كامل أو كائن يحمل بذرة الكمال، ويجعل من قضيته موقفاً إيجابياً يسعى إلى تحقيقه وهو يحيا حياته الحاضرة.

يشير هذا الموقف الإيجابي الذي أتمثله وأحياه إلى انتفاء الشعور السلبي بالنقص إزاء ضخامة الكون واتساعه. ويحمل هذا الموقف في تضاعيفه المعنى الوجودي الذي يتضمن الإعتراف بأن لا شيء في العالم الأرضي يشير إلى النقص بل إلى الامتلاء. فإذا ما اتجه العقل البشري إلى دراسة أصغر جزيء، وجده كاملاً غير ناقص. ألا نقول بأن الذرة نظام شمسي كامل؟ والحق هو أن هذا اليقين، أو الإقرار باليقين، أو الاحتمال التوكيدي، يدفعنا إلى يقين مماثل بكمال الكائن البشري. فإذا كان الجزيء الصغير، خلية كان أم ذرة، وجوداً كاملاً، أفلا نعترف بكمال وجود الإنسان، إذ نعلم بأنه مؤلف من آلاف آلاف الخلايا وآلاف آلاف الذرات؟ نقول هذا علماً منا بأن ما ينسحب على الجزيء ينسحب أيضاً على الإنسان، وما يتميز به الجزيء الصغير لا يجرّد منه الإنسان.

تُمدّنا النظرة الشمولية، أو الموقف الواعي من الكون والوجود، بشعور الكمال. ولئن نزع الإنسان إلى الشعور بنقص إيجابي، لكنه أدرك أنه البذرة التي ستنشأ منها الشجرة الكونية، أو أنه الشرارة التي ستضيء بألق النور الكوني. وفي هذا الموقف أو النظرة تكمن بشائر الغبطة إذ تشير إلى نهاية المعاناة التي سببتها الاتجاهات الفكرية السلبية التي جعلت من الإنسان كائناً ناقصاً. فإذا كان الإنسان يجسّد البذرة التي ستنبثق منها الشجرة الكونية، فلا بد أن يكون مهيأً ومزوداً بكل معطيات تلك الشجرة، الأمر الذي

يجعله ينفي المعاناة الناشئة من النقص والخطيئة. وعندئذ، يدرك أنه غاية بذاته... غاية تقتضي الجهد الأقصى لتحقيق ذاتها في كمال الوجود.

يمكنني أن أخلص إلى نتيجة تعبّر عن ذاتها كما يلي: يعد النقص الذي يهيمن على حياة الإنسان حصيلة الاعتقاد بأنه كائن ناقص، غير كامل في جوهره أو في طبيعته، يعيش في عالم ناقص، غير مكتمل. وعلى غير ذلك، تشير الحقيقة إلى أن الإنسان لا يعيش أو لا يحيا في عالم ناقص لسبب هو أن هذا العالم قد صدر أو انبثق أو فاض من كيان كامل، بحيث أن الروعة أو الجمال الأسنى الكائنين فيه يدعوان إلى الدهشة والتأمل. فإذا كان الكمال هو الجوهر القائم في الكون، في «الحقيقة السامية»، وإذا كان العالم الأرضي صدوراً لهذا الكمال، فلا بد، كنتيجة منطقية، أن يكون كاملاً. والحق، أن العبارة التي ذكرها الفيلسوف أو عالم الرياضيات لايبْنتز تشتمل على حكمة بالغة. قال لايبنتز: «عالمنا هو أفضل العوالم». وعلى هذا الأساس، يحيا الإنسان في عالم كامل، كما يحيا في نطاق الكمال الكامن فيه. هذا، لأن «الحقيقة السامية» لا تُبدع إلا أفضل الحقائق والوقائع. وإذا كان لايبنتز قد عاين العالم الأفضل، الأكمل، فإن هويتمان، الشاعر المبدع، شاهد الكمال في أصغر جزيء. قال هويتمان: «لا أرى نقصاً واحداً في الكون، يا لعظمة الأشياء! يا لعظمة أصغر جزيء»... هكذا، يتهلل الإنسان بكمال وجوده.

ثانياً ـ الشخصية والفردية

تختلف الشخصية عن الفردية اختلافاً كبيراً. فالشخصية تتمثل في الإنسان المتكامل بأبعاده النفسية والاجتماعية والفكرية، والمتوازن في صميمه. والفردية تتجسد في الإنسان المنقسم على ذاته في أبعاده، والمتجزئ في داخله، والمتكثر في نفسه، ينقصه التوازن والتكامل. في الشخصية «يعدّل» الإنسان نفسه على نحو دائم، وفي الفردية «يتغير» على نحو دائم. في الشخصية يتألق الكيان في نطاق الوعي والحرية، وفي الفردية يتيه الإنسان في عالم الأنا. في الشخصية «يطمح» الإنسان إلى تحقيق الحياة، وفي الفردية «يطمح» الإنسان في المعيشة، بأنواعها وأشكالها. في الشخصية يسعى الإنسان إلى السعادة والغبطة، وفي الفردية يسعى الإنسان إلى اللذة. في الشخصية يهدف الإنسان إلى المعرفة والوعي والفضيلة، وفي الفردية ينزع الإنسان إلى المصلحة الخاصة. في الشخصية «يتعاطف» الإنسان مع الآخرين، وفي الفردية «ينفعل» الإنسان إزاء الآخرين. في الشخصية يحقق الإنسان «اتصاليته» مع الكون، وفي الفردية يتوهم الإنسان «انفصاليته» عن الكون. في الشخصية يشاهد الإنسان امتداده في الحياة الكلية، وفي الفردية يرى مركزيته. في الشخصية يتوافق الإنسان مع دوافعه، وفي الفردية ينفعل الإنسان برغباته وشهواته. في الشخصية يتميز الإنسان بالمحبة والتجاذب، وفي الفردية ينساق في تيار الكراهية والنفور. في

الشخصية ينفتح الإنسان على العالم، وفي الفردية ينغلق الإنسان في قوقعة الأنا. في الشخصية يخلو الإنسان من عقدتي النقص والأنا، وفي الفردية يخضع الإنسان لهاتين العقدتين. في الشخصية يتألق الإنسان بمواقفه الإنسانية الواعية، وفي الفردية يعيش الإنسان في نطاق الانهزامية والوصولية. في الشخصية يُنشئ الإنسان محاكمة عادلة ومتزنة، وفي الفردية يتحاشى الإنسان مبادئ المحاكمة. في الشخصية ينسجم الإنسان مع وجوده الأرضي ويسعى إلى معرفة الحقائق المادية والروحية وصياغة القوانين، وفي الفردية يرفض الإنسان، يتمرد، ويُنكر الغايات النبيلة. في الشخصية يستقر الإنسان ويطمئن، وفي الفردية يضطرب الإنسان ويقلق. في الشخصية «يملأ» الإنسان وجوده بالوعي، وفي الفردية «يغطي» الإنسان فراغ وجوده بأنواع التملك. في الشخصية يعوض الإنسان عن شعوره بالنقص تعويضاً صحيحاً، وفي الفردية يعوّض الإنسان عن شعوره بالنقص تعويضاً كاذباً.

يمكنني أن أقول، وقد ذكرت المعالم العامة للشخصية والفردية، إن الإنسان ـ الشخصية لا يرى النقص في وجوده، ويحيا في عالم المعرفة والوعي والحرية، وإن الإنسان ـ الفردية يرى النقص في صميم وجوده، ويعيش نقصه من خلال سيطرة الأنا عبر أنواع التملك. وعلى هذا الأساس، يمكنني أن أضع تعريفاً لكل من الشخصية والفردية، فأقول: الشخصية هي الفرد الذي يضيف إلى أناه إضافات صحيحة وسليمة، والفردية هي الفرد الذي يضيف إلى أناه إضافات زائفة لا تمت إلى جوهره بصلة.

تتجلّى الشخصية في الإنسان العالم الذي ينشد الوعي ليُمده بأسباب المعرفة والإدراك، ويرى الجمال في كل معرفة يكتسبها، ويتأكد من وجود الكمال في الوعي الذي يحققه وفي الكون الذي يدرسه من خلال دراسة نفسه وكيانه. ألا نرى كيف يغتبط عالم الفلك الذي يدرس العالم الكبير إذ يكتشف سراً كان يجهله، ومعرفة لم يكن على دراية مسبقة بها؟ ألا نراه يبذل جهداً لتحقيق أكثر وأفضل ما يمكن من المعلومات الكونية، فيغتبط، ويعظِّم، بل يمجِّد، هذا الكون الكامل، الرائع والعجيب الذي يجد ملاذه فيه؟ ألا نراه يتحد مع كل معرفة تشعره بعظمته وسموّه، ويتصل بكل حقيقة، فيتكامل في ذاته، ويتوازن في داخله إذ يدرك المغزى المنطوي في وجوده؟ ألا نرى عالم الفيزياء يغتبط بمعرفة أسرار عالم الصغائر، ويفرح لاكتشاف الحقائق المنطوية فيه؟ ألا ينشد عالم الرياضيات التناغم والانسجام القائمين في العلاقات المتصلة الماثلة في تواشج نسيج الكون؟ ألا يعترف بوجود الكمال ويتغاضى عن وجود النقص؟ ألا يؤلف الموسيقي الألحان الجميلة المتناغمة التي تتجلّى فيها الروعة والكمال؟ ألا يغوص كل عالم وكل حكيم إلى أعماق الحقائق والوقائع سعياً إلى مشاهدة الكمال الكائن؟ ألا يتألق الفنان في كمال إبداعه، ويتمثل هذا الكمال في حقل خلقه؟ ألا يحقق الأخلاقي كمال إنسانيته في صدق نظام كيانه الواعي، ويرفض أن يتنازل عن هذا الكمال المنشود مهما بلغ الإغراء؟ ألا تملأ الشخصية وجودها

بالمعنى، وفراغها بالمغزى المتضمن في حقيقة الوجود، وتعرض عن رؤية النقص أو تغطيته بالمظاهر الزائفة؟ ألا تتجسّد الفردية في العالم الناقص، والإنسان الناقص، والحياة الناقصة، والكون الناقص؟ ألا تسعى هذه الفردية إلى تلافي النقص المعبر عن «فراغ» يحتويها، فتعمد إلى تغطيته بالأمور المادية، وبالمظاهر الخادعة؟ ألا يحق لي أن أقول: إن الشخصية ترى الملء والكمال وإن الفردية ترى الفراغ والنقص؟

أستطيع أن ألخص التساؤلات المطروحة في الكلمات التالية: يتضاءل النقص، أو ينتهي، بزيادة الوعي الكوني، ويتألق الكمال في الطبيعة والإنسان في اللحظة التي يكتسب الإنسان نظرة شمولية، كلية وكونية تحقق كماله وتوازنه، وتنأى به عن التجزئة والانقسام. وإذا كانت الحقيقة تصاغ بالأسلوب الذي أتحدث به، فإنما لأتساءل من جديد: كيف أتصور الإنسان الكامل، أو المتوازن والمتكامل في داخله؟ كيف يكون هذا الإنسان الكامل، أو المتكامل في كيانه؟ هل هو كائن خيالي، وهمي لا حقيقة أو لا وجود له، أم أنه يحيا معنا ونحيا معه، ونحن نجهل هذا الأمر؟ وفي سبيل توضيح هذه القضية وإظهار الإنسان المتكامل في معالمه الواقعية التي نفتها غالبية العقائد السلبية، أراني ملتزماً ببحث الكمال ضمن نطاق واقعية الوجود الإنساني لأنتقل إلى مثاليته.

ثالثاً: الدوافع، صورة متكاملة

أحب أن أبدأ حديثي للدافع بتعريفه: هو طاقة حيوية تفعل في الإنسان لتحقيق غاية. يشير هذا التعريف إلى ثلاثة أمور هامة:

آ ـ الدافع طاقة حيوية، حياتية.

ب ـ فاعلة.

جـ ـ وغائية.

يؤكد لي إدراكي وتأملي لهذا التعريف أن الحياة الفاعلة تهدف إلى تحقيق غاية. ولما كان مفهوم الغاية يحمل الخير في ذاته، فإن الواقع خير في ذاته. وهذا ما يحثني على القول بأن الدوافع بأنواعها طاقة حياتية خيّرة تحقق الغاية الكونية المنظمة والواعية في وجودها، أي في مستواها الأرضي. وعلى هذا الأساس، أقول: إن السلوك الإنساني القائم على تحقيق الدوافع يحمل في جوهره التكامل والتوازن اللذين يشيران إلى كينونة تتحقق وفق مستوى من مستويات الكمال، هو كمال كوكب الأرض.

تنقسم الدوافع الإنسانية إلى ثلاثة أقسام هي: آ ـ دوافع بيولوجية، ندعوها حيوية، أو حياتية أو جسدية مادية، ب ـ دوافع نفسية ـ اجتماعية. جـ ـ دوافع

مثالية، قد تكون عقلية أو روحية. ويمكنني أن أقدم مثلاً عن كل دافع من هذه الدوافع التي قد تنفرد في وظيفتها بذاتها وقد تشارك الدوافع الأخرى: في دافع الجوع، المعبر عنه بالطعام، بصفته منبهاً، أو دافع العطش، المعبر عنه بالماء، بصفته منبهاً، أو دافع الجنس الذي يشترك مع دافع الأمومة والأبوة النفسيين، نجد قاعدة الدوافع البيولوجية التي تهدف إلى استمرار الحياة، كطاقة فاعلة، على المستوى الواقعي والمادي. وفي دافع الاجتماع، والمجد، والتكريم، والاحترام، والألفة، والأنس، والعاطفة والشعور... إلخ، التي تهدف إلى تركيز الدوافع البيولوجية على مستوى العلاقة، والتعاطف، والمشاركة بين البشر، نجد الدوافع النفسية ـ الاجتماعية. وفي تربية العقل المنطقي والعلمي، والسعي إلى مثالية الحياة، وتحقيق مستويات عليا من الإبداع والخلق... إلخ، التي هي مبادئ سامية تحث الدوافع الأخرى، البيولوجية والنفسية، لتسهم في القيمة الهامة المعزوّة إلى الوجود الإنساني ورفعه إلى مستويات أعلى للوعي، نجد الدوافع المثالية.

يمكنني أن أقول: إن الشخصية المتكاملة والمتوازنة في سلوكاتها وتصرفاتها، تحقق أو تطبق هذه المستويات الثلاثة في فعل واحد، جنسياً كان أم غذائياً أم أمومياً أم اجتماعياً أم مثالياً. ويمكنني أن أضيف قائلاً: إن الإنسان المتكامل في دوافعه، إذ يطبقها في فعل واحد، بحيث يكون بيولوجياً ونفسياً ـ اجتماعياً ومثالياً، لا يرى النقص في فعله، بل يحقق طاقة الحياة وفق ناموسها الطبيعي ـــ الإنساني ـــ المثالي. والحق هو أن الدوافع تنسجم كل الانسجام مع العقل. فما من دافع إلا ويتناغم مع العقل الذي يحاكم ويعتمد المنطق الصرف والمحاكمة. لذا، أخلص إلى القول: إن كل دافع، حتى ولو كان بيولوجياً، يحمل في صميمه الطاقة التي تهدف إلى مثال العمل.

أحب أن أقول: إن المثالية المحققة في تطبيق الدوافع في فعل واحد، لا تعني بأنها غير قابلة للانحراف، وفي انحرافها تنتهي مثاليتها، وأعني الغاية السامية لفاعليتها، كما تنتهي قيمتها النفسية والاجتماعية. فدافع المجد ينحرف إلى شهوة المجد، ودافع الاجتماع ينحرف إلى شهوة الاجتماع، ودافع الطعام ينحرف إلى شهوة الطعام، ودافع الجنس ينحرف إلى شهوة الجنس... إلخ. وعلى هذا الأساس، يمكنني أن أستنتج ما يلي:

أ ـ تحتفظ الدوافع التي تنسجم مع العقل بمثاليتها، الأمر الذي يجعل الإنسان الذي يتصرف وفق عقلانيتها شخصية متكاملة ومتوازنة ترى كمال الفعل وكمال الغاية في الوجود الأرضي.

ب ـ تفقد الدوافع المنحرفة مثاليتها، الأمر الذي يجعل الإنسان الذي يتصرف وفق انفعاليتها فردية قلقة، مضطربة، غير متكاملة وغير متوازنة، ترى النقص الذي يعتري العقل، النقص المزعوم الكامن في الوجود الأرضي. وباختصار أقول: الشخصية المتكاملة

المتوازنة ترى الكمال في كل فعل محقق وفق مستوياته الثلاثة، البيولوجية والنفسية والمثالية، وذلك لأنها تتصرف بحسب معيار الدافع والعقل، وتنشد المثال. والفردية اللامتوازنة واللامتكاملة ترى النقص في كل فعل لأنها تتصرف وفق معيار الدافع المنحرف إلى رغبة أو شهوة. وتستبعد الكمال.

أحب أن أنبه إلى قضية هامة هي إن الدافع المنحرف يتجسد في الرغبة والشهوة، وإن العاطفة المنحرفة تتجسّد في الإنفعال. والحق هو أن العقل يتعارض مع الرغبة أو الشهوة اللتين تعبران عن الإنفعال، ويخضع لهما ويضيع في متاهتهما. وعلى غير ذلك، ينسجم العقل مع الدافع، بيولوجياً كان أم نفسياً أم مثالياً، ويسمو من خلال الفعل المتحد بأبعاده الواقعية الثلاثة.

رابعاً ـ الشعور بالنقص دافع إلى الكمال

تشير هذه المقدمة الخاصة بمفهوم الدافع إلى وجود دافع نفسي ـــ اجتماعي ينشد المثال، ودافع بيولوجي ينشد المستوى النفسي والمثالي معاً. ولقد ذكرت أن الدافع قابل للانحراف إلى انفعال يتجسد في الرغبة والشهوة. والحق هو أن الإنسان لا يخطئ، ولا يكون سلوكه ناقصاً، إلا في الحالة التي تنحرف بها دوافعه إلى رغبات وشهوات. ولما كان موضوعنا يتصف بالشعور بالنقص، فإنني أحب أن أبين الحقيقة التالية: ليس الشعور بالنقص خللاً يصيب الإنسان، وليس هو خروجاً عن نطاق العقل، أو علّة تعتريه أو مرضاً نفسياً يسيطر عليه، أو مشكلة لا تجد الحل، أو غموضاً لا يقبل التفسير والفهم. والحق هو أن الشعور بالنقص دافع نفسي ـ مثالي ينشد تحقيق التكامل والتوازن الداخلي الهادف إلى السمو بالدوافع إلى الكمال. هذا، لأنه لا يكفي، كما ذكرت، أن ينسجم العقل مع الدافع، أو أن يعمل الإنسان وفق دوافعه سعياً إلى التكامل، بل عليه أن يرفع دوافعه إلى مستوى مثالي، بحيث يتحقق الفعل في كمال الوجود. وإذا كان الإنسان يسعى إلى التكامل في سبيل تحقيق بذرة الكمال الكامنة فيه، فإنه يتعرض للشعور بالنقص كدافع نفسي ـ مثالي يؤدي به إلى «تعديل» شخصيته لبلوغ التكامل والتوازن. والحق هو أن كونك شخصية تجلس مع شخصية تصغي إلى آرائها الحكيمة، أو تستمع إلى شخصية تفوقك علماً ومعرفة، أو تتحدث مع شخصية تسمو بأخلاقها وفضائلها، قضية تشعرك بنقص يعتريك، وتجعلك تحس بدافع داخلي يحثك على التمثل بها. وبقدر ما يكون هذا الشعور بالنقص إيجابياً يكون دافعاً إلى الكمال. أما إذا كنت فردية، وجلست مع شخص هو فردية تتحدث عن العوامل والمقومات التي تشكّل فرديته، أحسست برغبة داخلية عارمة تحرضك على التمثل بها لتكون ذاتاً تجمعية شبيهة بها، أو متفوقة عليها. وبقدر ما تكون رغبتك شديدة تكون شعوراً سلبياً بالنقص يتحول إلى عقدة نقص. هكذا، أستنتج أن

الشخصية تحوّل شعورها الإيجابي بالنقص إلى دافع الكمال، وأن الفردية تحرف شعورها السلبي بالنقص إلى الإحساس بالحرمان والنقص... إلى عقدة نقص.

يجدر بي، وأنا أسعى في حديثي إلى استنتاج ملازم لمقدمتي، أن أركز على أربع نقاط هي:

آ ـ الدافع خير في جوهره.

ب ـ الدافع قابل للانحراف.

جـ ـ الشخصية تعتمد الدافع، فهي تتكامل وتتوازن لأنها لا تحرفه إلى رغبة أو شهوة.

د ـ الفردية تعتمد الرغبة والشهوة اللتين تجسدان انحراف الدافع، وتعتمد الإنفعال الذي يجسد انحراف العاطفة، فتضطرب وتقلق وتنقسم على ذاتها وتتجزأ.

وإذا كان الدافع يقبل الانحراف بسبب تدني الوعي، فيمكنني أن أقول: إن الشعور بالنقص، وهو دافع نفسي ـ مثالي، يقبل الانحراف إلى عقدة النقص. وعلى هذا الأساس، يعتمد بحثي على نقطتين هامتين هما:

أ ـ انحراف الشعور بالنقص، وهو الدافع النفسي ـ المثالي، إلى عقدة النقص.

ب ـ الشخصية لا تسمح بانحراف الشعور بالنقص إلى عقدة النقص وذلك لأن وعيها يتسنم درجة عليا، والفردية تسمح بانحرافه لأنها تسجّل درجة دنيا في سلم الوعي.

يرد هذا الاختلاف إلى أن الشخصية تسعى إلى التكامل، ورؤية الكمال، والاتصالية في الطبيعة والإنسان والكون. والفردية تسعى إلى التجزئة، والانقسام، والانفصالية، ورؤية النقص في الإنسان والطبيعة والكون. وإذا كان الأمر كذلك، فقد يتبادر إلى ذهني السؤال التالي: كيف يتصّف كل من الشخصية والفردية إزاء الشعور بالنقص؟

خامساً ـ عقدة النقص قاعدة أساسية لعقدة العظمة

تقوم علاقة وثيقة بين الفردية وعقدة النقص وبين الشخصية والشعور الإيجابي بالنقص. فإذا كانت الفردية تحرف الشعور بالنقص إلى عقدة نقص، فإن الشخصية تطوّر وتنمي الشعور بالنقص إلى دافع الكمال. ولما كانت الفردية هي الفرد الذي يضيف إلى أناه إضافات زائفة، ويحرف عواطفه إلى انفعالات، ودوافعه إلى رغبات وشهوات، فإنها تحرف الشعور بالنقص من إيجابه إلى سلبه، إلى عقدة النقص. ولما كانت الشخصية هي الفرد الذي يضيف إلى أناه إضافات صحيحة، ويحيا في تناغم مع عواطفه، وفي انسجام مع دوافعه، فإنه يسمو بإيجابية الشعور بالنقص ليجعل منه دافعاً إلى الكمال.

نتساءل: كيف تكون عقدة النقص قاعدة لعقدة العظمة؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال العودة إلى مقدمة هذا البحث إذ أعلنت أن الفردية تقف من الوجود الأرضي والحياة عامة موقف الرفض والإنكار واللاجدوى. وهكـذا، تحـس الفردية بانعدام القيمة، وضآلة الكيان وتفاهة المعنى، الأمر الذي يجعلها تتصرف على نحو تمرد وعصيان ورفض. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الشعور بالنقص الذي يسيطر عليها يُـرد إلى عنصر فردي يجد قاعدته في الفرد وهو يواجه الوجود والكون. ولما كانت الفردية تُحس بالنقص إزاء الوجود، وتتيه في جهلها وفي تمردها وعصيانها ورفضهـا، فإنهـا تبحـث عـن «واقع» لها يجعلها تشعر بوجودها وتحس بقيمتها الذاتيـة. وعندئـذ، تلتفت إلى المجتمع البشري المعبّر عنه بأنواع المفاهيم الطبقية والعقائدية والفئويـة لتجـد ذاتهـا فيـه. ولمـا كـان الوجود التجمعي يقتضي بـروز الأنـا علـى صـورة ذات تجمعيـة، ويتطلـب ظهـور الفرديـة المصطبغة بأوصاف الواقع التجمعي، فإنه يفرض على الأنا السعي إلى العناصر الـتي تجعـل منها ذاتاً تجمعية. وعلى هذا الأساس، تدأب الفردية إلى تغطية شعورها السلبي بـالنقص، وإحساسها بنقصها الفردي، بعناصر يقيّمهـا التجمـع البشـري ويفترضهـا عوامـل أساسـية لتشكل الذات التجمعية. وفي هذا الوضع، تسعى الفردية إلى التملّك، بأنواعه كلها، وتتجـه إلى النزاع مع الذوات التجمعية الأخرى، وتنزع إلى الاتصاف بالمزايا التي تجعل منها ذاتـاً تجمعيـة مرموقـة، وتميـل إلى السـيطرة والهيمنـة، فتقـع أسـيرة الكبريـاء، والطمـع، والاستغلال، وتضخيم الأنا لتصبح ذاتاً تجمعية طاغية. والحق هو أن تغطية الشعور السلبي بالنقص بالصفات التجمعية الزائفة عملية تحرف هذا الشعور بالنقص إلى عقدة النقص.

تؤكد لنا هذه الحقيقة الواقعية أن الشعور بالنقص يُـرد إلى أسـاس فـردي وأسـاس تجمعي. فعلى المستوى الفردي، يشعر الإنسان بالضآلة، وانعدام القيمة الوجودية، ويتساءل عن المغزى الضمني لوجوده. وعلى المستوى التجمعي، يحاول أن يعمل جاهداً للتخلص من هذا الشعور بامتلاك عوامل تجمعية تغطي شعوره السـلبي بـالنقص الـذي تحـوّل إلى عقـدة نقص. والحق هو أن تغطية الشعور السلبي بالنقص بالصفات التجمعية الزائفة أمـر يحـرف هذا الشعور السلبي بالنقص إلى عقدة النقص. ولـمـا كـانت الفرديـة تسـعى إلى تغطيـة عقـدة نقصهـا بالمظـاهر التجمعيـة المتخيلـة، وأنـواع التملـك، تملـك الإنسـان والأشـياء، فـإن انحرافها يزداد ويتضخم حتى يبلغ عقدة العظمة. وهكذا، تغطي الفردية عقدة نقصها بعقدة عظمتها، الأمر الذي يؤدي إلى وضع نهاية للقيمة الإنسانية الحقة. وتدفعـني جسـارتي إلى القول بأن كل متكبر، أو مقتدر أو متسلط، على كل الأصعدة والمستويات، إنما يغطي عقـدة نقصه بعقدة عظمته. فما كبريائي على الآخرين، أو إحساسي بالتفوق عليهم، من خلال مـا أمتلكه من صفات تجمعية، معنوية ومادية، غير عقدة نقص أستعيض عنها بعقدة العظمـة. وفي هذه الحالة، يسعى الإنسان، كما يقول إيريك فروم، إلى تحقيق الأنا المتملكة والإعراض

عن الأنا الكيانية. في عقدة العظمة، وهي غطاء لعقدة النقص التي هي انحراف للشعور بالنقص، لا يحقق الإنسان شيئاً من إنسانيته، بمعنى كيانه، أو شيئاً من كونيته، بمعنى شموله.

أحب أن أقول: إن الشعور الإيجابي بالنقص قضية حياتية، ووجودية ملازمة لواقع الإنسان. وأجرؤ على القول: إن جميع الناس، الفقراء منهم والأغنياء، الحكام وجمهور الشعب، الملوك والأتباع، يشعرون بالنقص. هذا، لأن الإنسان الذي يخلو من الشعور بالنقص غير موجود. والحق هو أن الإنسان هو الكيان الواعي الذي يحوّل هذا الشعور إلى دافع الكمال، وهو الأنا اللاواعية التي تحرفه إلى عقدة نقص وعقدة عظمة. أما نقطة التحول فإنني أدعوها مبدأ التعويض.

سادساً ـ مبدأ التعويض

يشير الواقع إلى أن كل إنسان يسعى إلى التعويض بوجه أو بآخر. ولكن هذا التعويض يعتمد على وعي الإنسان لذاته، شخصية كانت أم فردية. فالشخصية تعوّض والفردية تعوّض. الشخصية تعوّض الشعور الإيجابي بالنقص بدافع الكمال. هذا، لأن شعورها بنقصها يصبح دافعاً لها إلى المعرفة، والوعي، والفضيلة، والانسجام مع القانون الكوني، أي الوعي الكوني، والنظام الكلي، وشمولية الحياة. ويكون تعويضها صحيحاً ومتوافقاً، بل منسجماً، مع القوانين والمبادئ التي تعمل مع بعضها في تكامل وتآلف. أما الفردية فإنها تعوض الشعور السلبي بالنقص بعقدة النقص التي تغطيها بعقدة العظمة. هذا، لأن شعورها بنقصها ينحرف إلى بروز الأنا التي تقف وجهاً لوجه، في حالة عداء سافر أو مبطن، مع الأنات الأخرى. والحق هو أن كل ما يحدثنا به التاريخ عن أنواع الصراع بين الإنسان والإنسان، على صعيد المال، والطبقة، والعقيدة، والمذهب يرد إلى الأفراد الذين شكلّوا فرديات عوّضت تعويضاً زائفاً من خلال التملك. ومن جانبي، يمكنني أن أقول: إن الصراع لم يحدث إلا بين الفرديات. هذا، لأن الشخصيات تتكامل ولا تتصارع.

عندما أفكر بالأسباب التي يستند إليها الشعور السلبي بالنقص المعوّض عنه بالإضافات الكاذبة، والمعبر عنه بعقدة النقص المعوض عنها بعقدة العظمة، وأتفهم الأسباب التي تحيل الغالبية العظمى من بني البشر إلى فرديات، أدرك أن هذه الأسباب كلها تُجمل في سبب واحد هو «التربية الإنفعالية».

تُشدد التربية الإنفعالية على تعزيز الأنا الفردية الانعزالية بالأنا التجمعية. إنها تقوّي الفردية التي تعلّم كيف تحترف شعورها السلبي بالنقص إلى عقدة نقص، ومن ثم

إلى عقدة عظمة، وكيف تغطي عقدها بالإضافات الزائفة التي تدعى «التعويض الكاذب»، إذ تطرح ذاتها على المستوى التجمعي. وعلى غير ذلك، تشير التربية الإنسانية إلى التعويض الصحيح عن الشعور بالنقص ليكون دافعاً إلى الكمال. والحق هو أن التربية الإنسانية لا تتحقق إلا في وسط يمثل بالمحبة والتعاطف، والمشاركة، وتحقيق الدوافع دون حرفها إلى رغبات أو انفعالات، والتطلع إلى الغايات العظمى المتمثلة بالوعي والحرية، التي هي القوة الكامنة، الفاعلة والهادفة إلى الانعتاق من الإشراطات العديدة، والخلاص من قوقعة الأنا.

الفصل التاسع

سيكولوجية الحلم والنوم واليقظة

قبل أن نتحدث عن التجارب الحديثة التي أجريت مؤخراً في حقل النوم والحلم، يجدر بنا أن نقول كلمة في النوم ذاته بوصفه عملية ضرورية للكائن الحي. ولما كان النوم هاماً كاليقظة فإن دراسته تستلزم جهوداً أكيدة و تجارب عديدة و دراسات دقيقة متقنة. و لما كانت تجاربنا محدودة ومعرفتنا ضئيلة جداً، فإن مقدمة كهذه تساعدنا على إدراك الخبرات العديدة المتصلة بالنوم واليقظة والحلم، وهكذا، تنقسم دراستنا إلى ثلاثة فروع:

١ ـ النوم وكيف ننام؟

٢ ـ الفرق بين الحلم واليقظة والنوم بدون حلم.

٣ ـ التجارب العلمية الحديثة.

لا نستطيع أن ندخل في صلب الموضوع، بفروعه الثلاث المتصلة، قبل التأكيد على أهمية النوم و ضرورته. فمن جهة، تقوم هذه الأهمية على الضرورة، إذ لا يستطيع الإنسان أن يستمر في حياته بدون نوم[١٢]؛ ومن جهة ثانية، يعتبر النوم، في دراستنا هذه معادلاً لليقظة ومماثلاً لها. و نحن، وإن كنا نجهل الكثير عن اليقظة والنوم، نؤكد أن النوم عملية فيزيولوجية ونفسية شبيهة باليقظة. و لما كان الجسد الإنساني هو ذاته في حالتي النوم واليقظة، فإن ضرورة النوم وأهميته تعادلان ضرورة اليقظة وأهميتها.

أولاً: النوم ـ ما هو؟ وكيف ننام؟

النوم عملية استغراق داخلي وغيبوبة تفعل فيها النفس أكثر من العقل. وفي تعريفنا هذا إشارة إلى أمور ثلاثة:

---

[١٢] هناك حالات نادرة قيل فيها إن أفراداً عاشوا حياتهم دون نوم.

أ ـ عملية الاستغراق والغيبوبة.

ب ـ فعل النفس.

جـ ـ فعل العقل.

يترتب علينا أن نطرح السؤال التالي: كيف يكون النوم استغراقاً أو غيبوبة؟

في إجابتنا عن هذا السؤال نحاول أن نقارن بين عمليتي اليقظة والنوم. تعد اليقظة عملية تفكير وشعور في حضور الموضوعات الملموسة أو المحسوسة. ونحن لا ننام إلا عندما يبطل تفكيرنا في هذه الموضوعات أو ينصرف عنها. لذلك، يصعب على أي إنسان أن يستسلم للنوم وهو يفكر في أمور خاصة أو معينة. و على هذا الأساس، نسمي النوم استغراقاً أو غيبوبةً؛ أي ولوجاً إلى عالم الداخل. ولكي نتفهم عملية الاستغراق وندركها، يجب علينا أن نقدم مثالاً لحالة التفكير.

في هذه الحالة، نفهم أن الفكر يتجه إلى الموضوعات الخارجية المحسوسة أو الملموسة. ويظل الفكر يقظاً ما دام يدرس موضوعاته، ويتدرج في فهمها من أدنى مستوياتها إلى أعلاها، ويصنفها ويعبّر عنها بحسب أشكالها ومفاهيمها، ويحاول أن يدرك تعقيدها. وتكون الحواس الخمس الوسائل الأولى المباشرة لتفكير الإنسان في حالة اليقظة. وعلى هذا الأساس، لا يتسنى للإنسان أن ينام وهو في حالة تفكير إذ يظل العقل مشغولاً بحضور موضوعاته.

نتصور إنساناً جالساً في مكان هادئ جداً وهو يتأمل، أو يفكر، أو يتعمق في تفكيره... إنه بعيد عن الضجة، ولا يعكر صفو تأمله أو شعوره، أو تعمقه في موضوع خارجي أي شيء... إنه مسترسل في عالم عميق من الفكر... ويتصل تفكيره دون أن ينقطع إذ لا توجد ضجة أو صوت أو أية إعاقة تؤدي إلى توقف سيلان فكره أو امتداده... يمكننا أن نقول: إن هذا الإنسان يتأمل. وفجأة تقع المشكلة: يتدخل عامل من عوامل تعويق اتصالية التأمل[١٣]، فإمّا ضجة أو حديث إنسان آخر، أو موضوع خارجي معيّن. وفجأة يستيقظ المتأمل ويهلع أو يجفل... يبدو وكأنه مستغرق في غفلة... كان مستغرقاً في مستوى فكري متصل أرق من المستوى الفكري العادي اللامتصل. وفي غفلته، كان على وشك الدخول إلى نطاق الغيبوبة أو النوم. كان عقله مسترسلاً في عالم من الصور أو الشعور الداخلي. وفجأة، يعترضه موضوع... يتدخل في تأمله ويعيده إلى حالته العادية. لقد عاد هذا المتأمل، النائم في استغراقه، إلى نطاق الدماغ، إلى عالم الحس المباشر، إلى يقظته الموضوعية واندماجه في الأحاسيس المادية المباشرة.

---

[١٣] اتصالية التأمل نوم في اليقظة ـ نوم مجرد من الموضوعات.

يحق لنا أن نتساءل: لو ظل هذا الشخص مسترسلاً في وضعه الشعوري أو الفكري الأرق لزادت صعوبة يقظته، وكانت عودته إلى الإنتباه الحسّي المباشر أكثر مشقة، وذلك لأن استرساله في امتداد فكره كان قد بلغ درجة أعمق وأسمى من الدرجة التي يمكن أن يبلغها العقل في حالة اتجاهه إلى العالم الخارجي واتصاله به... وهذا يعني أن العقل قد «صمت» وأوقف تفكيره المتقطع بالموضوع ليتصل بالموضوع ذاته على نحو أرق ويستغرق فيه.

نتساءل: ما هو هذا النطاق العقلي الأرق من النطاق الواقعي؟ وما هي تلك النشوة التأملية أو العقلية الرقيقة؟ وما هو هذا الاسترسال الفكري المتصل غير المنقطع؟

يتجلى فهم هذه المسألة بالطريقة التالية: كان هذا الشخص مسترسلاً في تفكيره، متأملاً أو متداعياً وغير شارد[١٤]... لم يتدخل موضوع خارجي. وهذا يعني أنه كان مستغرقاً في ذاته، عبر صورة الموضوع، باتجاه الداخل، أو في تفكيره أو شعوره باتجاه الخارج دون حضور الموضوع. ويعني أيضاً أنه كان في حالة فكرية أكثر رقة من الحالة الفكرية العادية أو الموضوعية الناتجة عن حضور الشيء. ففي هذه الحالة «الرقيقة أو اللطيفة» أو «الأكثر رقة ولطافة» من الحالة الفكرية العادية، يستغرق الفكر في نشوة أو في تأمل، بمعنى أنه ينصرف عن موضوعاته أو يغيب عنها. وإذ يتدخل موضوع خارجي، كضجة مثلاً، يعود تفكير الإنسان التأملي إلى حالته العادية. وفي عودته هذه، ندرك الفرق بين حالتي التفكير الرقيق المتصل والتفكير العادي المتقطع، أو العودة من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية. ويدل هلع الإنسان المتأمل على أنه كان في حالة أكثر رقة من الحالة العقلية الموضوعية. وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نقول: إن تداعياً كهذا، أو تأملاً كهذا، أو نشوة أو تعمقاً في الموضوع هو غيبوبة لم تكتمل تماماً واستغراق لم يتم كما ينبغي.

هكذا، نعلم أن الإنسان يحقق حالة النوم باستمرار غيبوبته التأملية هذه. وتكون هذه الغيبوبة اللامكتملة شبيهة بالنوم لأنها تمثل للعقل صوراً ومشاعراً وأفكاراً لا تكون أشكال الموضوعات حاضرة فيها. إنها تغيب جزئياً أو كلياً.

ثمة حالات أخرى تطرأ على الإنسان، تشبه الغيبوبة بمعناها الحقيقي. وتكون هذه الحالات أشد علاقة بالنفس لأنها أكثر امتداداً أو أعمق اتصالاً بنطاق الروح. فإذا ما استمر الإنسان في التأمل، في حالة تنعدم فيها العراقيل أو التداخلات الخارجية أو تقل، حقق حالة نفسية تكاد تبلغ به حد الإنقطاع عن الإحساس بوجوده الخارجي على نحو

---

[١٤] نميّز بين الشرود والتداعي والتأمل كما يلي:

أ ـ الشرود: هو تعليق الفكر في حالة الغضب، الإنفعال، اليأس، الرغبة، الكراهية والتخيّل...إلخ.

ب ـ التداعي: هو إطلاق الذاكرة باتجاه أحداث الماضي دون التركيز على حدث معيّن.

جـ ـ التأمل: هو التركيز على موضوع خارجياً وشعور داخلي والاستغراق فيه.

فكر وموضوع. وتكون الغيبوبة على درجات؛ وتتناسب مع حالة الاستمرار في التأمل دون انقطاع. لتتحقق أخيراً في لامحدودية الزمان والمكان... في نطاق الروح.

تعتبر هذه الحالة أو الدرجة من التفكير حالة نفسية وعقلية أكثر عمقاً من التفكير العقلاني المشدود إلى الدماغ. ومع ذلك، لا ينفصل تفكير الإنسان، أثناء الغيبوبة، عن العملية النفسية لأنه يظل مسجلاً ومستودعاً ومنظماً لحالة الغيبوبة، ويتذكر الوضع التأملي[١٥]. وهكذا، يسمو العقل بسموّ التأمل. ويستحق تسمية «العقل الفوقي».

يمثل الإغماء، وهو المثل الثالث، حالة جسدية ـ نفسية. فلو أننا وخزنا شخصاً تعرض للإغماء لأحس بالوخز، وانتفض. فهو لا يعي دماغياً أو عقلياً، مؤثرات الوخز، إنما يتأثر نفسياً. وهنا، تبدو الأعصاب على أتم استعداد للتأثر. هذا، لأن النفس تبقى متيقظة بينما يغفل العقل عن واقعه وعن جسديته. ولذلك، تنعكس ردود الفعل نتيجة لغفلة العقل عن عمله من خلال الدماغ. وفي حالة الإغماء، تبطل عملية العقل، وتعمل النفس المركزة في الأعصاب عوضاً عنه. ومع ذلك، تظل الأقسام السفلى من الدماغ متصلة بالواقع الجسدي. وهكذا، تبقى النفس يقظة وواعية حتى ولو انعدم اتصالها مع الدماغ الأعلى[١٦].

تعد هذه الأمثلة الثلاثة أوصافاً لأهمية النفس ـ أي الجهاز العصبي ـ في وجود الإنسان. ففي المثل الأول، وهو حالة الذهول الرقيقة، الحالة الأكثر سمواً من الحالة الدماغية البحتة، يشترك الدماغ مع النفس فيحققان حالة تصور عظيمة. وفي المثل الثاني، وهو حالة الغيبوبة، أو حالة الاسترسال والاستغراق في عالم غير محدود ينعدم فيها الزمان والمكان، وينطلق التصور الإنساني من المحدود مع بقائه فيه. وتقوم الوظيفة النفسانية بعملها لتمد العقل بقدرة التصور المتسع. أما العقل فإنه يراقب ويسجل لأنه يستمد المعرفة من مصدر أكثر عمقاً ويختزنها في الدماغ. ولقد دعا بعض الحكماء هذه الحالة بالإشراق. وفي المثل الثالث، وهو حالة الإغماء، حالة انعدام التفكير الدماغي وتوقف الإحساس المباشر بالوجود الخارجي، تقوم النفس بعملها دون مشاركة الأقسام العليا للدماغ، وذلك لأنه يكون في حالته المادية الساكنة التي تتوقف فيها حركته. ومع ذلك، يبقى الجسد، عن طريق النفس، في حالة حركة وإلا فإن ديناميكية الحياة في الجسد تتوقف. وهكذا، تظل النفس متيقظة إذ تقوم بدور الوسيط المحافظ على الطاقة الحيوية؛ ولما كان الدماغ عاجزاً عن القيام بعمله كمنظم، فإن ردود الفعل الجسدية تعد انعكاسات لاواعية.

---

[١٥] يطلق بعضهم على الوضع التأملي والغيبوبة مصطلح «التجربة الروحية» أو «الاستغراق الروحي».

[١٦] تتركز النفس في الأعصاب والمراكز العصبية بحيث تكون ناقلة للطاقة الروحية.

نتساءل: كيف نستطيع أن نصنف هذه الحالات الثلاث؟ وهل نستطيع أن نميز فيها بين فعالية اليقظة وفعالية النوم الذي يتجلى في معالمه كلها كالاسترسال والغيبوبة والإغماء؟ وماذا نسمي هذه الحالة التي لا تعد يقظة أو نوماً بالمعنى الحقيقي؟

في حالة النوم، إذ يستسلم الإنسان للنعاس أو يستغرق في تأمله الشعوري أو فكره اللطيف، نلاحظ أربعة أمور:

١ـ النوم استسلام لعالم فكري جديد أو مختلف نوعاً ما.

٢ ـ النوم انقطاع عن عالم فكري ماضٍ نوعاً ما.

٣ ـ الحلم صلة بين العالمين المذكورين وتعبير لهما.

٤ ـ النوم استغراق في عالم جديد.

تتحقق الحالات الأربع المذكورة على النحو التالي:

١َ ـ لا يتم النوم، في حالاته كلها، إلاّ بعد انقطاع عن عالم الموضوعات الخارجية. فالإنسان لا ينام مادام يفكر في موضوع[17].

٢َ ـ لا يتم النوم إلاّ بعد الاستسلام لموضوع داخلي أو باطني. فالإنسان لا ينام إلاّ بعد أن يسهو عن عالمه الخارجي أو ينصرف عنه.

٣َ ـ لا يتم النوم إلاّ بعد استغراق في العالم الجديد؛ ونعني، بعد الانقطاع التام عن عالم الموضوع وحضور الأشياء بأشكالها، والولوج إلى عالم الداخل.

نستنتج ممّا سبق أن النوم عملية فوق ـ عقلية. ويستحيل أن تتم ما لم ينصرف العقل عن موضوعاته الخارجية وذلك لكي يغوص في صور موضوعاته الداخلية عن طريق التأمل والاستغراق. وعلى هذا الأساس، نقول: إن النوم عملية نفسية أكثر منها عملية عقلية وذلك لأن انصراف الدماغ عن موضوعاته يسهل عليه النوم[18]... وكل تعلق بالموضوع الخارجي يؤدي إلى الأرق أو صعوبة النوم. إذن، فالنوم عملية نفسية وعقلية، داخلية وباطنية، يغوص الإنسان أثناءها في عالم كيانه حاملاً معه صور حياته بكليتها. وجدير بالذكر أن نقول: لا يتوقف العقل في عملية النوم بل يقوم بعملية تفكير جديدة قوامها الصور، ومجردة من حضور الموضوعات، ويتخلص من ثنائية التفكير المألوفة في حالة اليقظة، أي أنه لا ينقسم إلى ازدواجية الفكر والموضوع...

---

[17] على الرغم من اعتبارنا لهذه الحالة، نرى أن الإنسان، يمر في أطوار النوم، في الأمثلة التي ذكرناها.

[18] لذا يقول بعض الحكماء: في التأمل يصمت العقل، أي ينصرف عن تفكيره الموضوعي.

ثانياً: الفرق بين الحلم واليقظة والنوم بلا حلم

نختبر، نحن الكائنات الإنسانية، هذه الحالات الثلاث التي تعتمد عليها تجربتنا. ولكي ندرك عناصر الموضوع فإننا نسعى إلى تعريف كل من هذه الحالات، ونقارن بينها من جهة، وبينها وبين التجربة الموضوعية، أي تجربة ثنائية الفكر والموضوع، من جهة أخرى.

١ ـ حالة اليقظة: تُعرف حالة اليقظة بأنها تشمل التفكير والشعور في حضور الموضوعات الملموسة أو المحسوسة. وتُدرَك الموضوعات هذه من خلال الأعضاء الخمسة للإدراك الحسّي.

٢ ـ حالة الحلم: تشمل، من وجهة نظر اليقظة، حالة التفكير والشعور فقط. ومع ذلك، نقول: إن الحالم لا يفكر بأنه يحلم لأنه، بحسب تجربته، يدرك الموضوعات الملموسة والمحسوسة أيضاً. وهكذا، ينطبق تعريف حالة اليقظة على حالة النوم.

٣ ـ مقارنة أولى بين حالتي اليقظة والحلم: عندما نقارن بين الحالتين لا نجد فرقاً جوهرياً بينهما. ويمكن أن يظهر الفرق عندما نعتبر الأحلام من وجهة نظر اليقظة. وعلى أساس هذه النظرة تكون اليقظة وحدها تجربة حقيقية. ولدى الاستيقاظ نعلم أن عالم الحلم، بالإضافة إلى الجسد الحالم الذي أدرك عالم الحلم بحواسه، كان نتاجاً عقلياً. وعندئذ، نتساءل ما إن كانت أفكار الإنسان المستيقظ وتجربة الحلم متساوية أو متماثلة.

٤ ـ مقارنة بين التفكير وحالة النوم: يُعتبر التفكير مختلفاً عن حالة الحلم من نواحٍ عديدة. هذا على الرغم من معرفتنا بأن كليهما نشاط عقلي. وهذه هي بعض الفروق المزعومة:

آ ـ يُقال: إن الأحلام تُشتق من تجربة اليقظة، ولكنها لا تتميز عنها. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن هذا القول ينطبق بالتساوي على الأفكار التي تحدث في عالم اليقظة.

ب ـ يُقال: إن بعض الأحلام تُستمد من موضوع خفي للانطباعات يسميه علم نفس الأعماق «العقل الباطن أو اللاوعي». وإذ نفترض وجود عقل باطن[١٩]، نفترض أيضاً وجود بعض الأفكار.

جـ ـ يُقال: إن الجسد الحالم والعقل الحالم يفعلان أو يفكران في الأشياء التي يقدر أن يعقلها أو يفكر فيها الجسد المستيقظ أو العقل المستيقظ. ويكون هذا صحيحاً

[١٩] من وجهة نظر الوعي «ما لا يكون موضوعه الآن لا يوجد الآن» وهكذا، نعتبر اصطلاح «العقل الواعي» تناقضاً في التعبير.

بالنسبة للأجساد وليس بالنسبة للأفكار. إنني أقدر أن أتخيل أنني أصادف أمواتاً أو أحادثهم، أو ألتقي أناساً لا أعرفهم في تجربة يقظتي، كما أتخيل أن هذه المصادفة قد حدثت في هذا العالم أو في عوالم أخرى أو في هذه الحقيقة أو تلك، كما أستطيع أن أحلم بأنها موجودة فعلاً. وعلاوة على ذلك، أستطيع أن أتخيل، كما يمكنني أن أحلم أن، جسدي في حالة صحية أخرى أو في حالة عمر آخر أو أن عقلي يعمل بشكل أو بآخر.

د ـ إذ يبدو التفكير في حالة اليقظة بأنه إرادي أحياناً ولاإرادي أحياناً أخرى، يبدو الحلم، من وجهة نظر المستيقظ، لا إرادياً على نحو دائم. ويُعد هذا القول خطأ، وذلك لأن دخولنا إلى حالة الحلم لاإرادياً يعني دخولنا إلى حالة اليقظة لاإرادياً أيضاً. ولكن يبدو أننا نختار أفكارنا في الحلم وفي اليقظة على السواء.

و ـ يُفترض أن الوقائع التي تحدث في الأحلام تشغل وقتاً أقل من وقائع مماثلة لها تقع في تجربة اليقظة. والحق هو أن هذا الافتراض يجعلنا نساوي بين مفهوم الزمن في إدراكنا للموضوعات الملموسة وبين مفهومه لدى تفكيرنا فيها عندما يوجد مفهومان مختلفان. فنحن لا نحتاج إلى زمن لنفكر بأية حادثة خاصة في حالة اليقظة أكثر مما نحتاج لأن نحلم بها. لكن، إذا قدرنا أن نقسم حالة اليقظة إلى تفكير وإلى إدراك الموضوعات الملموسة، فيجب علينا أن نطبق التمييز ذاته على حالة الحلم، لأن تجربة الفكر الحالم هي تجربة الفكر المستيقظ، تجربة تنقسم بالطريقة ذاتها إلى مفهومين متميزين للزمن. وهكذا، لا يوجد اختلاف هام بين التفكير والحلم عندما نأخذ تجربة الزمن بعين الاعتبار.

٥ ـ تساوي التفكير والحلم: تساعدنا هذه الاعتبارات على التحقق من تساوي التفكير والحلم، فهما حالتان لنشاط عقلي. وإذا ما وجد أي اختلاف على نحو مفصل، فلن يكون سوى اختلاف بين نموذج فكر ونموذج فكر آخر.

٦ ـ مقارنة أفضل بين عمليتي اليقظة والحلم: رأينا كيف يكون التفكير والشعور وإدراك الموضوعات الملموسة والمحسوسة نشاطات يشترك فيها كل من تجربة اليقظة والحلم. ويُرى كل من هذه النشاطات من جانبه الخاص. لكننا، بدخولنا حالة اليقظة، نجد أن الحلم لم يكن إلاّ نتاجاً عقلياً في كل مظهر من مظاهره. ومع ذلك، كانت حالة الحلم يقظة للحالم. وعلى هذا الأساس، نتساءل: ما هي الأسباب التي تجعلنا نفترض أن اليقظة الحاضرة ليست إلاّ نتاجاً عقلياً كالحلم؟

نحن نعلم أنه ليس للموضوعات المحسوسة وجود مستقل. إنها توجد أفكاراً في عقل المُدرك. وهكذا، يكون التمييز بين العقل والمادة غير حقيقي، تماماً كما يكون التمييز بين الفكر وإدراك الموضوع الملموس غير حقيقي. وإذا وافقنا على ما نقوله،

فلا يعني كوننا مستيقظين شيئاً؛ هذا، لأنه لا توجد حالة هي يقظة: كله حلم. وتكون تسميتنا للحلم من وجهة نظر اليقظة، تسمية خاطئة.

٧ ـ الحاجة إلى تعريف التجربة الموضوعية: إننا نفكر في حالة اليقظة وفي حالة الحلم من خلال روح واعية، فردية وغير متبدلة تتخلل تجربتنا الموضوعية كلها وتضيئها. وإذ لا يوجد اختلاف بين حالة تجربة موضوعية وحالة أخرى، فمن الحق أن نجد اصطلاحاً يساعدنا على وصف كل الحالات التي يكون العقل فيها نشيطاً.

٨ ـ الثنائية: اليقظة والحلم حالتان لنشاط عقلي واحد. أما صفات هذا النشاط فهي حضور عارف ومعروف، مفكر وفكر، أحدهما يُغني الآخر. ويُعرّف النشاط العقلي بأنه حالة تعني ثنائية الفكر والموضوع.

٩ ـ النوم بلا حلم: هو تلك الحالة التي تختفي فيها الثنائية الظاهرية للفكر والموضوع. وتقوم صفته السلبية على انعدام النشاط العقلي الذي يتضمن التفكير والشعور والإدراك الحسي. أما من وجهة نظر خاصة، فإن النوم بلا حلم يتصف بالإيجابية. وهكذا، لا يكون انعدام النشاط العقلي ميزته الحقة. وينتج عن هذا ما يلي: عندما نتكلم عن النوم بلا حلم وعن غياب النشاط العقلي ونقول، لدى الاستيقاظ، إننا نمنا بعمق ولم نعرف شيئاً، يعني أننا ننظر إلى هذه الحالة فقط من وجهة نظر الثنائية. وخلاصة لهذه المقارنة نقول: إن النوم بلا حلم حالة لا معرفة. لذا، لا يمكن تطبيق أي اصطلاح إيجابي لتجربة يقظتنا على تجربة نومنا. ومع ذلك، توجد مظاهر إيجابية ثلاثة للنوم تساعدنا معرفتها على معرفة طبيعته الحقة.

١٠ ـ تجربة النوم:

أ ـ لا نتوقف عن الوجود ونحن نائمون؛ هذا، على الرغم من أن كل تجربة فردية أو موضوعية تكون قد اختفت. فالنوم بلا حلم هو حالة الكيان اللامشروط، ونعني أن المبدأ الذي يعلو الصفات والحوادث الخاصة بالموضوعية يبقى في حالة النوم.

ب ـ بعد الاستيقاظ، نعي أننا قد نمنا بعمق. هذا، على الرغم من أن انعداماً كهذا لا يختبر أبداً. فالنوم العميق هو حالة اللاثنائية. وبقولنا هذا، نقصد أن مبدأ الوعي يبقي دون أن يبدو أنه يتخذ ثنائية فكر واعٍ وموضوعه. والحق هو أن العقل لا يكون غائباً كلياً، وإلاّ فإن الإحساسات لا تثير النائم.

جـ ـ إننا نتمتع بالنوم العميق. فهو إذن حالـة الاكتفاء الروحـي. وتشبه هـذه الحالة الفترة الزمنية التي تفصل بين فكرتين[٢٠].

١١ ـ مقارنـة أخـيرة بـين اليقظـة والحلـم: يُعـد الحـلم اسـتمراراً لليقظـة وتجـاوزاً لها[٢١]. وتمثل عمليـة الاسـتمرار دوام الوجـود الإنسـاني في حالتـه الراهنـة، أي الواقعية، ودوام الوجود الفكري دون الموضوع. ولا تعد هـذه الحالـة الثنائيـة منافيـة لحالـة اليقظة، وذلك لأنها تتجاوزها وتسمو عليها. فكل عمليـة تجـاوز أو تسـام، فـوق عقليـة أو نفسية، لا تعتمد على الموضوع بل على صورته تمـاماً كما يفعل الفكـر في صوره بعـد طـرح الموضوعات أو عدم استعمالها. ويظل الفكر يعمل في وجوده، في النوم كمـا في اليقظـة، دون الاعتماد على المحسوسات المباشرة[٢٢]، وهـذا ما يساعده علـى التعمـق في حـالة النـوم أو الحلم. فما هو الحلم؟

قبل البدء بتعريف الحلم، يجدر بنا أن نتحدث عنه في حالات ثلاث:

الحـالة الأولى ـ نقـول: إن الحلم، في درجاته أو حالاته الأولى، هو حضـور صـورة الموضوع. وبهذا القول، نعني أن الحلم، في هذه الدرجة، استمرار لليقظـة. وإذا مـا تسـاءلنا عن القصـد الذي نبغيه إذ نقول: إن الحلم استمرار لليقظة، أجبنا:

تقضـي الإجابـة تقديـم ثـلاثة أمثـلة، وذلـك لتسـهيل دراسـة الحلـم في درجاتـه الأولى وتوضيحه، إذ ترافق الأحـلام في درجاتهـا الأولى انعكاسـات فيزيولوجيـة تمامـا كمـا يحدث في حالة اليقظة.

---

[٢٠] الفعل العقلي لا يستمر. ولكل فكرة أو شعور أو إدراك حسّي بداية ونهاية. وتوجد فترة زمنية بين تصور واع وتصور آخر. وتبدو الفترة الزمنية، من وجهة نظر الثنائية، وجيزة جداً. لكنها في ذاتها تعلو فكرة الزمن.. هذا الزمن الـذي يُختبر فقط عندما يوجد نشاط عقلي. وفي هذه الحالة، لا يوجد شيء من هذا القبيل. وهكذا، تفلت من انتباهنا. وإذا مـا حاولنـا أن نفكر بها، بدت لنا حالة لا معرفة. ويشبه هذا التعليق الزمني للنشاط العقلي حالة النوم بـلا حلم. هـذا التعليـق الـذي نختبره كل لحظة أثناء تجربة اليقظة والنوم.

[٢١] لا تعد هذه المقارنة تركيزاً على دراسة الحلم.

[٢٢] في سبيل الوضوح نعتمد المثال التالي: نفترض أننا نسعى إلى تصوير موضوع أو شيء بواسطة جهاز تصوير. وفي هـذه الحالة، يتحقق أمران: أولهما هو الشيء الخارجي، وثانيهما هـو جهـاز التصويـر. والآن، نفـترض بأننـا نسـعى إلى تصوير الصورة الموجودة في جهاز التصوير. ومن أجل تحقيق هذه الفكرة نحتاج إلى جهاز تصوير آخر يصور الصـورة الموجـودة في الجهاز الأول. وهذا الجهاز الثاني يصور الصورة دون الموضوع الواقعي أو الشيء. وبالمثل، يصور العقل، وهو الجهـاز الأول، الأشياء والموضوعات الخارجية، والموضوعات الداخلية أيضاً، والمشاعر وغيرها. وعندما ننام، تصور الروح، وهي الجهاز الثاني، الصورة العقلية. وفي الحلم، وهو الصورة العقلية، يتم التفاعل بين الروح والصورة العقلية. وهكذا، لا نـرى الأشياء، بل نتفاعل مع صورها. وهذه الحالة تحدث في داخلنا دون حضور الموضوعات.

المثل الأول هو الحلم الذي يتعرض لمؤثرات خارجية، وصور وأفكار ومشاعر تؤثر في الدماغ فتنعكس في أعضائه الفيزيولوجية أو في بعضها أو في واحدة منها. وتبدو النتائج المادية واضحة لدى الاستيقاظ. ويُعد الحلم الجنسي دليلاً واضحاً لهذا النوع من الأحلام. ولدى الاستيقاظ، يدرك الحالم أنه حقق عملية واقعية يتلمس أثرها، ويحس بانعكاساتها على الرغم من عدم وجود موضوعٍ هو المرأة إن كان الحالم رجلاً أو الرجل إن كان الحالم امرأة. ومع ذلك، نقول: إن حلماً من هذا النوع هو استمرار لليقظة وتفاعل جسدي يماثل اليقظة، وقد يتفوّق عليها.

يُظهر لنا هذا المثل أن جسد الحالم يتفاعل مع موضوعه الفكري، أي الصورة، تماماً كما يتفاعل الجسد المستيقظ، كما يُظهر أن الانفعالات والأحاسيس التي تطرأ على الجسد في حالة كهذه تكون أكثر شدة من مثيلاتها في حالة اليقظة. ويمكن أن تكون اللذة أعمق والألم أشد والإحساس أقوى، وذلك لأن الجسد الحالم يكون قد تخلص من العوائق التي تفرضها حالة اليقظة. ففي حالة النوم، يستسلم الجسد للفعل، ويحقق الفكرة أو الصورة التي يرغب في تحقيقها.

المثل الثاني هو التالي: نفترض أن أحداً من الناس تصور نفسه ملكاً، وحلم في ليلته الأولى بأنه ملك حقيقي. وإذ يستيقظ، يستمر شعوره بكونه ملكاً إلى حدّ معين. وفي الليلة الثانية حلم بأنه ملك؛ وبعد الاستيقاظ يستمر شعوره بأنه ملك إلى حدّ أكبر وفترة زمنية أطول. وفي الليلة الثالثة يزداد شعوره بأنه ملك... وفي ليلته، لنقلْ السابعة، يتصرف بشعوره كأنه ملك.

إذ نحاول أن نحلل هذا النوع من الأحلام نقول: إن الحلم، في هذه الحالة، يمثل اليقظة وتمثل اليقظة الحلم. ونعني أن الشعور أو الأثر المخلّف بكونه ملكاً قد انطلق من حالة اليقظة ليتحقق في النوم، فأصبح الحلم هو اليقظة، أي الواقع. ولدى الاستيقاظ، يستمر الحلم على نحو شعور، ويعبّر عن وجود صورة تماماً كما تستمر الصورة والفكرة من اليقظة إلى النوم. فهل أن هذا الشخص يحقق أو يحيا كونه ملكاً أم أنه كان يحلم فقط؟

لم يكن هذا الشخص ملكاً حقيقياً في حالة اليقظة، بل تولد لديه شعور مدعومٌ بالتخيل بأنه ملك. وعندما حلم بأنه ملك، تحقق وجوده ملكاً في الحلم، وتميّز بكل صفة ملحقة بالملك: صولجان، عرش، عظمة، جنود، قصر وحاشية، وإصدار الأوامر... إلخ. وعندما استيقظ استمر شعوره بأنه ملك. وفي التكرار، استمر هذا الشعور، وأصبح أكثر شدة حتى أنه تحول إلى شعور بالوجود الملكي. وهنا، نريد أن نقول: إن حالة النوم أو الحلم كانت حقيقية، أي يقظة، وأن حالة اليقظة كانت حلماً، وذلك لأن تحقيق الموضوع الذي سعى إليه الشخص تم في الحلم ولم يتم في اليقظة. وإذا افترضنا أن إنساناً استطاع أن

يحقق كل ما يبغيه في حالة النوم، فأي فـرق نجـد بـين النـوم واليقظـة مـا دامـت حياتـه تتحول من حال إلى حال إذ يصبح النوم يقظة واليقظة نوماً... إنه ملك على نحو أعظم.

يشير المثل الأخير إلى بقاء الأثر النفسي والجسدي بعـد انقضـاء الحلـم علـى نحـو خيال يدفع بالحالم المستيقظ إلى الرغبة المتمثلة بالعودة إلى النـوم. وهنـالك مـن يحلـم بأنـه يركض، فيحس بالتعب والإنهاك، أو يحـلم بأنه يُضرب فيحس بتوعك في جسده. ولـدى الاستيقاظ، يشعر هذا الحالم بأن جسده منهك ومتعب. وعندمـا يعلـم بأنـه قـد نـال قسطاً وافراً من التعب والألم في حلمه يعلم أيضاً أنـه قـد تعرض لحلم مزعـج بدت آثـاره مـن خـلال الجسد المتـعب. ونـحن نعجـب كيـف يمكن أن يشعر أو يحس بهذا الإنهاك طالما أن جسده لم يغادر الفراش، ولم يُضرب ولم يركض.

الحـلم، في درجـاته الأولى، اشتراك حقيقي بين اليقظـــة والنـوم. ويبـدو واقعـه في الآثـار النفسية والجسدية التي تظهر في الجـسد ومن خـلاله. ولا ننسى أن نوعـاً مـن الغـم والكآبة تجـتاح نفوسنا عندما نستيقظ ولا ندري سبباً مباشراً أو علّة واضحـة لهـا. لكـن، لدى الرجـوع إلى الحـلم، نعلم أن حـالة ألم قد ألمت بنا وتركت أثراً نعاني منه في اليقظـة. وهذا دليل على أن الارتبـاط قـائم، وهو وثيـق الصلـة بحـالتي اليقظـة والنـوم، وذلـك لأن الشعور يمتد في كلتا الحالتين.

يمكننا أن نقول: إن أنواعاً من هذا الحلم تبدو بدائية في عالم النـوم، فهـي يقظـة بدون موضوع خارجي. وتعد هذه الأنواع أدنى درجات الأحلام لأنها مرتبطـة بعـالم الواقـع اليومي أشد ارتباط. فهي لا ترفع الإنسان عن مستواه الفكري العادي ولا تتجاوز الواقـع أو تتسامى عليه لأنها ترتبط بالوجود المادي الـذي يحيـاه المـرء. وتكـون هـذه الأحـلام ضـارة أحياناً، كما تؤدي إلى عقد نفسية أو إلى قلق واضطراب وذلك لأنها تدور حول أمور معيشية وانفعالية ومادية لا يضعها الإنسان موضع التنفيذ في حالة اليقظة[٢٣].

الحالة الثانية ـ يعد حلم الدرجة الثانية تجاوزاً للحالة البدائيـة و الماديـة الـتي يظل فيها الجسد عالقاً بانعكاساته العديدة. وتعد هذه الحالـة خلاصـاً مـن عـالم الرغبـات وأنـواع الكبـوت والإشـراطات، واستغراقاً في عـالم النفـس والـروح، وامتـداداً في المســتقبل الزماني. ولكن روحانية هذه الدرجة تظل معتدلة وغير مكتملة مـادامت تعبـيرا عـن درجـة فوق عقلية. وفي هذه الدرجة، يشعر الإنسان بشيء مـن الطمأنينـة والـترفع عـن الهواجـس والانفعالات والرغبات والمخاوف والاضطرابات النفسية والجسدية التي تسيطر علـى أحـلام

[٢٣] حلم الدرجة الأولى انعكاس للرغبات والشـهوات والمخـاوف والاضطرابـات والتخيـلات الـتي كُبحـت أو كُبتـت أو قُمعت بوصفها انفعالات أو أمنيات مادية وتعبيرات لِما يرغب الإنسان أن يكون. ويكون لهذا الحلم مصدر سابق. وتكمن أهمية التحليل النفسي الفرويدي في هذه الدرجة وحدها.

الدرجة الأولى. ويكاد حلم الدرجة الثانية أن يكون تنبؤياً يحدس الأحـداث قبل وقوعها بحيث أنها تتحقق في المستقبل الزماني المتصل باليقظة. ولا يكون لهذا النوع من الأحلام سابقة أو مصدر أو سبب موضوعي ماض... وقد يكون له مصدر عقلي ـ حدسي.

ومن أحلام هذه الدرجة التحدث إلى أرواح الموتى الصالحين، أو السير معهم، أو التعلم منهم، أو معرفة حادثة قبل وقوعها أو بعد وقوعها دون معرفة العقل لها. ومن أحلامها أيضاً رؤيا أناس سنلتقي بهم، أو الإطلاع على أمور تهمنا معنوياً. وتعد هذه الأحلام أعلى مرتبة من أحلام الدرجة الأولى لأنها تنفصل عن عالم الواقع المادي المعاش لتدخل عالم النفس والروح. ولا تحدث أحلام من هذا النوع إلا مع أناس ذوي عقول صافية ومستنيرة، ويتمتعون بأخلاق عالية وسامية.

نستنتج مما تقدم أن هذه الأحلام لا تعتمد على موضوع. وإذا وُجد الموضوع فهو ليس أكثر من رمز فقط[24]. وهكذا، تتضاءل قيمة الموضوعات الملموسة أو المحسوسة، وتنشط قوى ما فوق العقل، عن طريق الرموز التي تعبّر عن اللاوعي الجمعي التي تمثل الأنماط البدئية الأولى، التي تعتبر نفسية وقريبة جداً من التحقيق الروحي. وتفعل فينا هذه الأحلام بشدة وقوة، وتترك أثراً عميقاً في ذاكرتنا. هذا، لأنها هامة جداً لوجودنا إذ تساعدنا على معرفة أمور لا نبلغها بالعقل الموضوعي، أي العقل المشدود إلى الدماغ.

تشير هذه العبارة الأخيرة إلى أن العقل في درجاته العليا ينطلق من قيود مادته، وموضوعاته وانعكاساته ليغوص إلى عالم أكثر شمولاً، وصفاءً وعمقاً. وتتراءى له صور لا تمت إلى الموضوع بصلة أو تتجاوزه أو تتسامى عليه. ويشعر كل من يحلم بهذا النوع من الأحلام بأنه متسام، وأن قدرته تتعالى. كما يشعر بقوة نفسية وعقلية معاً، ويُحس بأهمية حياته، ويضّمن هذه الحياة معنىً لامحدوداً. وتبرّر هذه القوة إذ يتأكد من وجود قوى عميقة تفعل فيه، وترفعه عن مستواه المادي، وتشير إلى مكامن طاقته[25].

الحالة الثالثة ـ نقول إن الحلم في درجته الثالثة والأخيرة صعود إلى مملكة الإنسان الحقة، مملكة الروح. وفي هذه الدرجة يسمو الإنسان على وجوده المادي، ويتعالى في عالم حقيقته. ولا يحقق هذه الدرجة إلاّ أصحاب الأرواح الصافية والعقول المستنيرة والأخلاق السامية. وتكون أحلام هذه الدرجة قليلة ونادرة.

---

[24] تتجلى الأنماط البدئية الأولى على نحو رموز في الأحلام.

[25] تشير القراءة المركزة لسيرة حياة العديد من الفلاسفة والعلماء والحكماء والأخلاقيين والأنقياء والأدباء الإنسانيين والرسامين المبدعين والموسيقيين الكونيين إلخ... إلى أنهم استقوا الكثير من معلوماتهم في أحلامهم.

ومن أحلام هذه الدرجة رؤيا الملائكة[٢٦]، وشعور قوي بالغبطة والطيران. وتعد الغبطة درجة عالية جداً في الحلم الروحي، وذلك لأن الغبطة هي حقيقة الروح ونهاية الثنائية والكثرة وتحقيق الوحدة. فالروح تحيا في عالم الغبطة الدّالة على الانتصار على الشدائد والخلاص من تجزئة الكيان. وتعد أحلام الطيران انعتاقاً من قيود الجسد المادي، وحرية للجسد الروحاني وتسامياً في عالم اللامكان واللازمان. أما رؤية الملائكة الذين هم حاملو النور، وهي ذروة التجربة الروحية، أو كبار الحكماء فلا تتم إلا لمن تفوق على كثافة الوجود المادي وحقق البصيرة الداخلية.

تترك هذه الأنواع من الأحلام أثراً عميقاً في الإنسان يذكره ما دام حياً في عالم الزمان والمكان. ويستولي عليه شعور من الفرح والغبطة كلّما تذكرها أو تحدث عنها. ويشعر أنها حديثة العهد وأن الزمان والمكان لا يشكلان وجوداً حقيقياً.

هكذا، نرى كيف يكون النوم واليقظة استمراراً لحياة الإنسان إذ لا يختلف الواحد منهما عن الآخر إلاّ بنوعية التفكير والتصور. هذا، لأن الفرق بينهما يعبّر عنه بالكيف ولا يقاس بالكم. ولما كانت حياة الإنسان تتناوب بين النوم واليقظة، فإننا نحصل من كليهما على قدر وافٍ من المعلومات. وقد يؤكد النوم ما أنكرته اليقظة[٢٧]. وقد يعمل الحلم على إظهار حقيقة الفكر في حقيقته المجردة. لذا، لا يمكننا أن ننكر أهمية النوم في مجال الفكر، وذلك لأن انطباعات اليقظة تدوم بعد النوم في جميع الدرجات الثلاث التي ذكرناها.

أوّد، قبل الانتقال إلى دراسة التجارب العلمية الحديثة في نطاق النوم والحلم، أن أتحدث عن النقطتين التاليتين:

آ ـ الزمان في الحلم ـ «ما لا يكون موضوعه الآن، لا يوجد الآن». تشير الحكمة المضمونة في هذه العبارة إلى أن الزمان والمكان يشكلان وجوداً حقيقياً في الحلم. ولمّا كان الزمان لا يُختبر إلا بوجود نشاط عقلي، فإن التعليق الزمني للنشاط العقلي في الحلم مؤكد. وهذا يعني أن الماضي والمستقبل يصبحان حضوراً في الحلم.

ب ـ دراسة الحلم والاستفادة منه ــ لمّا كان الحلم يؤكد ما أنكرته اليقظة أو أغفلته، ويُظهر واقع الفكر في حقيقته المجردة، فلا يمكننا أن نُنكر أهمية النوم في نطاق الفكر، وذلك لأن انطباعات اليقظة تدوم بعد النوم في جميع المستويات الثلاثة التي ذكرناها. لذا، يتطلب الأمر أن نتعلم من أحلامنا. فهي ترشدنا إلى الصواب في حال اقتراف الخطأ، وتعلمنا ما ينبغي أن نفعله. وقد يكون الحلم تعويضاً عن موقفنا أو وضعنا

---

[٢٦] هم ذروة التجربة الروحية والاستغراق في عالم الحلم.

[٢٧] هذا يعني أن الحلم قد يُظهر الحقيقة الداخلية التي يرفض المرء إظهارها أو التحدث عنها.

الواعي. هذا، لأن الطاقة الروحية الكامنة تعلّمنا أو تنبّهنا، أو تلمّح، أو تشير إلى مواقفنا وقضايانا برموز يجدر أن تسترعي انتباهنا، ونفسّرها في سبيل تعديل حياتنا النفسية والعقلية وتطويرها. وقد نبلغ أعلى درجات المعرفة التي تطرحها عقولنا في حالة اليقظة لنستنبطها في الحلم. وهكذا، تعرّفنا أحلامنا بحقيقة شخصيتنا وواقع ما نحن عليه. فكما نكون، كذلك يكون حلمنا أيضاً. وعندئذ، تصبح العبارة التالية: قل لي ما حلمك، أقل لك ما أنت، صحيحة إلى حد كبير. وكما يقول يونغ: «الحلم هو الواقع الذي نشرع به، ونواصله على نحو مطرّد».

يُحتمل أن نكون قادرين على تفسير أحلامنا وفق معطيات حياتنا الحاضرة. هذا، لأنه يحتمل أن تمتّ رموز الحلم إلى الذاكرات القديمة المنطوية في صميم كياننا اللاوعي ـ وهو الوعي الكامن ـ والتي تتصل بالأنماط البدئية، والأحقاب والمراحل التي تطورت من خلالها النفس البشرية والعقل البشري.

أما تفسير الحلم فيرتبط بالحالم ذاته. فإذا ما رأى عشرة أشخاص حلماً واحداً، فُسِّر الحلم بعشرة تأويلات مختلفة أو متنوعة.

ثالثاً ـ التجارب العلمية الحديثة

لما كانت المعرفة في العصر الحديث تقوم على المنهج العلمي، فإن العلماء يدرسون الأمور المستعصية عن طريق التجربة والاختبار. وقد بدأ علم النفس، في القرن العشرين، بدرس الظاهرات الخارقة التي عجزت عن دراستها المدرسة السلوكية. وكذلك، بدأ بدراسة باطن الإنسان وتوجيه تفكيره إلى الداخل بعد توجيهه إلى الخارج. وأمسى العلماء في غنى عن إقحام المسائل الفلسفية في حقل التجارب النفسية التي تعتمد على قواعد فيزيولوجية. وبتقدم العلم واستعمال الأجهزة الدقيقة، يحاول العلماء أن يعرفوا الكثير عن النوم[٢٨].

في الآونة الأخيرة، طبّق العلماء تجاربهم على مجموعة من الحيوانات وذلك لكي تتسنى لهم دراسة واقعية للموضوع. وانتقلوا، بعد ذلك، إلى دراسة الإنسان عاملين على كشف النقاب عن هذا السر العظيم الذي نسميه النوم.

وفي دراسة كهذه ـ علماً بأن الدراسات التجريبية لم تكتمل ولم يصل العلماء إلى نتائج إيجابية كافية ـ لا نستطيع أن نتحدث بدقة نرجو منها الوضوح والحقيقة. لكننا نستطيع أن نتقدم ببعض الأمثلة الدقيقة التي لا تزال موضعاً للتجربة في الوقت الحاضر.

---

[٢٨] الصعوبة الكبرى الناشئة عن دراسة النوم هي أن الإنسان ما زال عاجزاً عن دراسة حالة اليقظة ذاتها، والتي يعتبرها سراً

في دراستهم للنوم، أقام العلماء تجاربهم على بعض النائمين، فقاسوا ترددات موجات أدمغتهم. وقد وجدوا أن ترددات هذه الموجات تختلف من حين لآخر وفق صور الأفكار، والمشاعر، والأحاسيس، والانعكاسات الطارئة على الدماغ. وقد برهنت هذه الدراسة الاختبارية عن وجود موجات سريعة وبطيئة ومتوسطة تتغير مع حالة الحلم[٢٩]. وأدرك هؤلاء المجربون، بعد دراستهم لهذه الموجات، الأوقات التي يتم بها الحلم. فقد عمدوا إلى إيقاظ النائم الحالم في مثل هذه الفترات لمعرفة أنواع الموجات وعلاقتها بصور الأفكار، أي الأحلام. واستطاعوا أن يخلصوا، نوعاً ما، إلى نتائج ستكون دعائم ومقومات لدراسة من هذا النوع في المستقبل.

وعلى الرغم من دراستهم هذه، لم يُدركوا النوم بمعناه الحقيقي، ولم يستطيعوا أن يعيّنوا المناطق التي تعمل في الدماغ أكثر من غيرها، وما إن كان النائم قادراً على التأثير فيها[٣٠]. لكنهم ركزوا على المناطق السفلى من الدماغ واعتبروها الأماكن الحسّاسة التي تعمل أثناء النوم. وبالإضافة إلى ذلك تركزت ملاحظاتهم على حركة العيون أثناء النوم. وقد دلت هذه الحركة على نوعية الحلم أن تموجاتها تدل على شدة الانطباعات أو خفتها.

لم يُغفل العلماء دراسة مفهوم الوعي أثناء النوم. فقد أكّد بعضهم على عدم وجوده. وأعادوا فقدان الوعي إلى فشل الأقسام السفلى في إرسال الانعكاسات العصبية إلى الأقسام العليا من الدماغ. وهكذا تكون عملية النوم، في رأيهم، حالة عدم الاستجابة من الوجهة العلمية[٣١]. ولقد تجاوزت درجات النوم العميق، المعبّر عنها بالاستغراق الروحي، تجارب العلماء. هذا، لأن المستغرقين بعمق كانوا قادرين على توجيه موجات أدمغتهم أثناء استرسالهم في الغيبوبة الروحية، الأمر الذي برهن حقيقة تجاوز تجربة القياس.

يمكننا أن نقول: إن دراسة من هذا النوع تحتاج إلى فترة زمنية طويلة حتى يستطيع العلماء أن يقولوا كلمتهم فيها. ومع ذلك، نستطيع أن نضع بعض النقاط التي تساعدنا على إنهاء الموضوع على نحو يدعو إلى الاستفهام:

---

[٢٩] يشير هذا القول إلى فاعلية الموجات الأربع في الدماغ.

[٣٠] حاول علماء غربيون قياس ترددات هذه الموجات عند بعض المستغرقين اليابانيين المنتمين إلى مبدأ الزّن، لكنهم وجدوا أن المستغرق قادر على إحداث التغيير في وظيفة الموجة الدماغية.

[٣١] يناقض هذا ما ذكرناه سابقاً وذلك لأن النوم عملية نفسية لا تحتاج إلى عمليات دماغية من الدرجات العليا. وتبدو أهمية الأقسام السفلى في أحلام الدرجة الأولى. أمّا أحلام الدرجة الثانية والثالثة فلا يفيد قياس الحلم، وذلك، لأن الحالم «لا يحلم» بهذين النوعين اللذين يعبران عن حالة فوق عقلية. لذا، كان القياس تعبيراً عن أحلام الدرجة الأولى.

١ ـ تنشأ صعوبة دراسة النوم من صعوبة دراسة اليقظة.

٢ ـ تنشأ أيضاً من صعوبة التمييز بين أنواع الفكر.

٣ ـ تتمثل الصعوبة في دراسة الانتقال من حالة اليقظة إلى حالة النوم.

٤ ـ لا تقر الدراسة العلمية بوجود عامل غير مرئي، كالروح مثلاً، في مجال التجربة الحسية.

٥ ـ تعد حالة النوم غوصاً إلى عالم اللاوعي، الذي هو دفق الطاقة الروحية، المتميّز عن حالة الوعي الذي تمتاز به اليقظة، الأمر الذي يجعلنا نعتبره موتاً مؤقتاً.





دراسات في المثالية الإنسانية


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

يعد ما جاء في هذا الكتاب بحثاً عن حقيقة الإنسان الأخلاقية، وإن ما نجده من دراسات في فصوله، يشير إلى مثالية الفعل الإنساني. وما الفرق الحاصل بين الواقعية والمثالية سوى فرق في الوجود والوجوب. فالواقعية وجود يتجاوز ذاته، بفعل طاقة واعية، إلى مثالية تشتمل على الوجود كما يجب أن يكون.

تتجلّى حقيقة المثالية ـ الواقع كما يجب أن يكون ـ في البحوث العديدة المطروحة في هذا الكتاب. ففي كل بحث، نجد كيف يتسامى الواقع على انطوائه في ذاته ليصير إلى مثال. فالواقع، كما هو معطى على مستوى الطبيعة والمجتمع والإنسان، يتلمّس طريقه ليبلغ مثاله. وما هذا المثال إلا القانون الأساسي والجوهري المنطوي في تلافيف المادة الأولى الأصلية، الحيّة واللامتمايزة.

يشير مضمون هذا الكتاب إلى أن الوجود ينشد غايته. وتُعد هذه الغاية المثال الذي تسعى الطبيعة جاهدة إلى تحقيقه. وهكذا، يكون الوجود في ظاهره وخارجه وفي جوهره وباطنه مثالاً.

ندره اليازجي



الفصل الأول

العنف واللاّعنف

إن دراستنا لنزعة العنف وانفعال الأنا تجعلنا نتجه إلى الإنسان، إلى دراسة ماضيه وحاضره ومستقبله. ففي ماضيه تجد آثار العنف، وفي حاضره نجد هذه الآثار أيضاً. وأمّا مستقبله فإنه يشير إلى العنف القائم في الماضي عبر الحاضر. وهكذا، نرى أن دراسة العنف في النطاق الإنساني تطرح الأسئلة التالية:

١ ـ هل العنف فطري في الإنسان أم هو مكتسب في الحياة الإجتماعية والنفسية؟

٢ ـ ما الأسباب الإجتماعية أو النفسية أو الفطرية لعنف الإنسان؟

٣ ـ هل بإمكان الإنسان أن يتغلب على هذا العنف في أنواعه الثلاثة؟

٤ ـ ما المبادئ التي لابد من توافرها في الإنسان حتى ينتصر على نزعة العنف وانفعال الأنا؟

٥ ـ كيف نفسّر نزعة العنف في الإنسان، أو انفعاله باتجاه العنف، وهو الكائن الذي يدّعي بأنه يتميز بالعقل والوعي؟

ترينا دراسة التاريخ الإنساني امتلاء الأزمنة البشرية بالعنف الذي بدأ على نحو صراع فردي وانتهى على نحو صراع اجتماعي، بين فرد ونفسه، بين أفراد وأفراد، وبين بعضهم بعض كفئات أو طوائف أو طبقات، بين حكومات ودول. وترينا هذه الدراسة أن التاريخ لم يكن إلاّ الأحقاب التي نتجت عن توسع ملك أو حاكم متسلط أو إطاحة بهما، أو ثورة مجموعة من الأفراد، أو صدور قانون ظالم، أو بناء معبد أو قصر على حساب شقاء الآخرين وعوزهم، أو تسخير الكثرة العديدة في مشروع، أو سيادة الإنسان للإنسان في صيغة السيطرة والتحكم والقسوة والاستعباد والاستغلال.

يمكننا أن نستنتج ما يلي:

١ ـ يشير التاريخ العلني للإنسان إلى أعمال العنف والظلم، والملكية غير العادلة، وسيطرة طبقة على طبقة أو فئة على فئة، واعتداء معتقد على معتقد. ويشير أيضاً إلى ظهور ثورات عديدة عمّت البشرية وانتشرت في أرجاء المعمورة، واستعمار دول لدول أخرى تجني مكاسبها منها. والقتل الفردي والاعتداء الشخصي. كالقوي، بالمفهوم المادي، يعتدي على الضعيف.

٢ ـ يشير هذا التاريخ العلني إلى امتلائه بمفاهيم السلب المسيطرة على الإنسان كالكراهية والبغض، والتناحر، والسعي إلى تحقيق القيم التجمعيّة السائدة، كالسيطرة، والجاه والغطرسة، وحب الظهور. وإشباع الرغبات والشهوات التي كانت، ومازالت، دلائل عنف وشر.

يمكنني أن أقول: إن الرسم الذي أبّينه ليس صورة مشوهة أو مبالغاً بها... فالحقيقة يجب أن تقال؛ وليست هي دليل شؤم أو تشاؤم. وعلى غير ذلك، أعتبرها حصيلة خبرة إنسانية مؤلمة تعاني من واقعها، ونتاج محبة تعمقت في القلب والعقل. فقد أُطفئت شعلة الحقيقة والروح في كل الأحقاب والأزمنة تقريباً: الفلاسفة عُذبوا، والحكماء أُهينوا وتحملوا المصائب والويلات، والعلماء رُذلوا أو اضطهدوا، والأبرياء نُبذوا، والمصلحون سُجنوا واضطُهدوا. وقد تم ذلك كله باسم الحق والعدالة والفضيلة والعقائدية والقومية أحياناً، أو باسم الطغيان والهيمنة أحياناً أخرى. وأما الحق، في مجال من هذا النوع، فإنه لم يكن أكثر من الظلم المختبئ برداء الباطل. وهكذا، كانت ومضات الإصلاح والازدهار تنير لفترة قصيرة لتخبو وتنطفئ؛ كانت، كما يذكر هيغل، هدنة بين حربين. ولم تكن هذه المظاهر غير صورة واضحة للعنف... فقد بدأ العنف، وتجلى في مظهره القاتم عندما كان الإنسان، الحاكم أو غيره، يطفئ شعلة بدأت تنير طريق الإنسانية لتؤسس قاعدةً لعالم المحبة، والسلام، والعدل، والمساواة، والمعرفة والفضيلة.

في هذا المنظور، نشاهد واقعتين للتاريخ: إحداهما صادقة تُشير إلى الإيجاب، وأخرى باطلة تُشير إلى السلب. الأولى، تعمل لإرساء قاعدة الحقيقة بأنواعها العديدة، والأخرى، تعمل لتهديمها. الأولى تُلّح على بناء صرح المحبة، والوعي والفضيلة، والأخرى تشيد للذاتية والأنانية صرحاً شامخاً، الأولى، تنير بأشعة متألقة جميلة، والأخرى، تُحيل هذا الشعاع ظلاماً... في التاريخ، نجد تيارين يسيران جنباً إلى جنب: تيار الإيجاب وتيار السلب، تيار النور وتيار الظلمة. أولهما، يُشير إلى فعل العقل الفوقي والوعي، وإلى تأسيس مملكة النور، وثانيهما، يُشير إلى فعل المادة المنفعلة برغباتها وإلى توطيد مملكة الظلام.

إذ نواجه هذه الحقيقة أو الواقع، نسأل: هل عبّر التياران عن مبدأ واحد أو مبدأين؟ وهل أنهما يصدران من جوهر الوجود ومن انبثاق الكون من ثنائية متناقضة؟ وهل أن الصراع القائم بينهما مُلازم لطبيعة الحياة وضرورتها؟

تؤكد دراستنا لفلاسفة الأخلاق والحكمة والمعرفة وجود الخير، ووجود الخير السلوب الذي ندعوه الشر. ويُشير بعضهم إلى شر الطبيعة كما يُشير بعضهم إلى خيرها. ويعتقد العلماء الذين درسوا الإنسان، واختصوا بعلم الباليتنوتجيا، أن الإنسان مازال يميل إلى الحرب والإعتداء لأن الفترة الزمنية التي تفصله عن مملكة الحيوان ليست كافية لإزالة آثار الحيوانية كلها من متعضيته. ويشدد بعض علماء النفس على أن لاوعي الإنسان ما زال يحمل من اللاوعي الجمعي الذي خلّفته له عصور الخوف والظلام الأولى، والرعب في الكهوف، ومكافحة الحيوان والهروب من عنف الطبيعة الأثر الكبير، الأمر الذي لم يساعده على التخلص منه حتى يومنا هذا. وما لاشك فيه، أن هذه النظريات لا تنكر أن الإنسان ميّال إلى الخير المسلوب، المدعو بالشر، لأن بذرته وُجدت فيه منذ القديم، ولأنه ما زال يُعاني من نقص في تركيبه الداخلي والخارجي، الواعي واللاواعي، والذي يتمثل في صراع أو تناقض لا يقبل التوفيق أو التكامل.

نستطيع، بعد أن عرضنا هذا الوضع المؤلم للواقع الإنساني، أن نطرح التساؤلات التالية: متى يتجاوز الإنسان لاوعيه الماضي المتراكم والمكبوت، ويتخلص من رواسبه وإرهاصاته؟ هل أن الأحوال والظروف الإجتماعية وتربية الجنس البشري تساعده على الانعتاق أو على البقاء في ظلام الماضي؟

يجعلنا سؤال من هذا النوع نفهم أن القضية لم تُطرح على نحو كاف وضروري لإزالة ما علق من لاوعي الإنسان من ماض مظلم أو قاتم، أو للسير به إلى عالم الحقيقة والوعي. وإذا كان حقاً أن الوعي قد وُجد في الإنسان منذ البدء، فكيف يكون صحيحاً أنه لم يتخلص من آثار حيوانيته أو من لاوعيه القديم؟ وكيف نقّر ونعترف بوجود الوعي ونُنكر فعله وقوته؟ من أين أتت آثار اللاوعي وآثار الحيوانية، والإنسان قد تخلص من الماضي ودخل طوره الجديد، طور العقل والوعي؟ وإذا لم يكن الإنسان قد تخلص من آثار ماضيه، فإنما يعني أنه ما زال موجوداً في طور الحيوانية واللاوعي، ولم يَصر إنساناً حتى الآن. هذا، مع العلم، أن الإنسان يدّعي بأنه يمتاز عن سائر الكائنات بالعقل والوعي والروح؟ وإن كانت حقيقة اللاوعي[1] وآثار الحيوانية قائمة فيه، فكيف استطاع نبلاء الفكر القدامى، وحكماؤه، وعلماؤه وذوو المعرفة أن ينتصروا على لاوعيهم وينعتقوا من آثار حيوانيتهم؟ ألم يكونوا إلى آثار الماضي أقرب زمنياً من أناس هذا العصر؟ ألم يكن أحدهم

---

[1] راجع مفهوم «الوعي واللاوعي» في كتابي «تأملات في الحياة النفسية».

يحيا ويعيش في المكان والزمان قبل الميلاد بآلاف أو بمئات السنين؟ ألم يستطع أحدهم أن يُبشر بمبادئ الوعي، والمحبة، والتآخي والسلام ويرفض كل ما يتعلق بآثاره اللاواعية المزعومة بسبب أو بعلة، وينتصر عليها؟ وكيف استطاع أولئك الحكماء تحقيق إنسانيتهم تلك؟ لمْ يكونوا افتجاء حدث في مجرى التطور أو طفرة غير متوقعة، ولم يحدث لهم هذا التبدل السريع لو لم يكونوا أناساً إنسانيين في كيانهم، وجوهرهم وطبيعتهم الفطرية. وإن كانوا تبدلاً أو تحولاً في وجهة سير التطور، فإنه كان لزاماً على الجنس البشري أن يتبدّل أو يتحوّل عن مسيرته الحيوانية أو اللاواعية.

تُشير الحقيقة إلى أن هذه القضية لم تُطرح في أبعادها الصحيحة. لذا، لا نستطيع أن نقيم علاقة بين العنف في الحقل الحيواني وبين النزعة الانفعالية في الحقل الإنساني. وإضافة إلى ذلك، لا نستطيع أن نُنكر وجود الخير، وقابلية هذا الخير للانعدام في الوجود الإنساني. وفي الوقت ذاته، نُنكر أن يكون الشر قائماً في صلب الوجود، أو في ظاهرة عيانية ومشخصة في هذا العالم بالذات. ولمّا كان حديثنا عن الشر مقتصراً على حدوده الظاهرية، فإننا نعبر عن تفكيرنا قائلين: إن الشر نقص في الوعي أو الخير، أو هو سلب للإيجاب، هو جهلٌ ناتج عن انعدام الوعي والحكمة. وهكذا، يكون الشر موجوداً في حال عدم اكتمال الوعي أو عدم تحقيقه. ولهذا نقول بأن حكماء الماضي والحاضر انتصروا على الشر لأن وعيهم ممتلئ ومحقق.

تقودنا هذه المقدمة البسيطة والوجيزة إلى دراسة العنف في مستوياته أو أبعاده الثلاثة: المستوى الطبيعي، المستوى الإنساني والمستوى الاجتماعي والدولي.

أولاً ـ العنف على مستوى الطبيعة المادية

عندما نبحث موضوع العنف في الطبيعة المادية، تجابهنا الحقيقة التالية:

كيف يوجد عنف في الطبيعة المادية وهي منظمة تنظيماً رائعاً، تسودها القوانين السرمدية والأبدية والكونية؟

نجيب عن هذا التساؤل الذي يُشير إلى الحقيقة بذاتها كما يلي: الطبيعة المادية طبيعتان:

إحداهما مادية ترتبط بالكثافة التي هي، في جوهرها، طاقة، وثانيتهما، مادية ترتبط بعالم الحيوان والطير.

في العالم المادي الكثيف، تتحقق القوانين لما فيه خير الوجود الأرضي ذاته. وتدل هذه القوانين على أن الحكمة الكونية لم تترك موضوع المادة الكثيفة تسير وفق تلقائية ذاتية

بل وجّهتها، ذلك لأن الفوضى، لولا هذا التوجيه، تعم الوجـود في النهايـة. فـالعنف غـير موجود في الطبيعة المادية إلاّ في صيغة السلب. وعندما يخرج هذا العالم عن قـانون نظامـه، ينقلب إلى فوضى، أي إلى عنف. ومع ذلك، نجد العنف في الطبيعــة الماديـة: في الـبراكين والزلازل، والأعاصير والعواصف، وفي غيرها من الظاهـرات. وكما يبدو أن هذا العنف يساير المادة التي لا تستطيع أن تتحدد، أو تتقيد أو تتعيّن بقوانينها، فتتمرد عليها بفعل مقاومــة سلبية تتمثل في حالة الإفلات ـ قوة النبذ ـ من عالم النظام والوعي والمحبة ـ قوة الجذب ـ والعصيان عليه. وهذا ما سنراه أيضاً في عالمي الإنسان والحيوان. ومع ذلك، تشير الدراسـة العلمية إلى أن الطبيعة المادية تسـير إلى الهـدوء والنظـام سيراً حثيثاً وبطيئاً. ولا شـك أن الكتلة النارية والغازية الأولى تبترد أكثر فأكثر، مما يُشـير إلى زيـادة في الهـدوء والسـكينة، وإلى نقص في التمرد والسلب والعنـف. ومـن جانبنـا، نعتقـد أن الطبيعـة الماديـة تسير إلى شيخوختها، ونقصـد أنها تحقـق ســلامها وســكينتها. ولــن تعــاني مـن آثــار غليــانها الداخلي وإعـلان السلب و«التحرر» التي نسميها «مقاومة» المـادة لحقيقتهـا، لفكـرة النظـام فيها. ويعود هذا كله إلى سبب سنذكره في الفصول التالية. وفي هذا المجال نقول: إن تمـرّد المادة الكثيفة التي تظهر على نحو مقاومة سلبية، يعـود إلى ظهـور العنـاصر الثـائرة الـتي تتصف بالحرارة، والغليان والتكاثف في الوجود، وذلك بفعـل تمرّد لوسيفر علـى الحقيقـة السامية ـ لوسيفر، النور الساقط إلى كثافة، هو المقاومة السالبة القائمة في المـادة الـتي تعيـق تقدم الطاقة الواعية. وقد تشكلت هـذه المقاومـة السـالبة عندمـا تجمعـت الطاقـة الكونيـة، وانغلقت وانطوت في كتلة. ولـقد أدّى تمـرد لوسيفر إلى تفـاعل هذه العناصر التي كـانت في جوهر الحقيقة السامية ذاتها، وانطوت في عـالم المـادة الكثيفـة وأدّت إلى تكوينـه. ولهـذا، يمكننا أن نتغاضى عن موضوع العنف في الطبيعة المادية لأسباب ثلاثة:

أ ـ لأن العنف الطبيعي يتضاءل أثناء التطور في عملية ابتراد وتقلّص.

ب ـ لأن العنف الذي نبغـي دراسـته، هــو العنـف في العـالـم الإنسـاني بالـدرجة الأولى، وفي العالم الحيواني بالدرجة الثانية.

جـ ـ لأن العالم المادي يتجرد من الوعي الذاتي كما نفهمه، أو كما ندعي.

ثانياً ـ العنف في الطبيعة الحيوانية

تفرض مسألة العنف في الطبيعة الحيوانية ذاتها كما يلي: وجود حيوانات مفترسة شرسة تغتذي على حساب حيوانات أخرى أقـل افتراسـاً وشراسـة منهـا، وأقـل قـوة مـن الوجهة المادية؛ ووجود طيور جارحة تعيـش وتقتـات علـى حسـاب طيـور هانئـة، وديعـة

ومسالمة. هكذا، نجد في الطبيعة الحيوانية حيوانات وطيوراً شريرة وعنيفة، وحيوانات وطيوراً أقل شراً وعنفاً: الأولى منها قاسية وعنيفة، والثانية منها مسالمة ومتعاطفة.

تتصف الطيور الجارحة بأصوات بشعة لا يستحسنها الإنسان، أو لا يرتاح لها. وتتميز الحيوانات المفترسة، آكلة اللحوم، بأصوات مُقلقة تدب الذعر في الإنسان والحيوان معاً. ومن جهة ثانية، تمتاز الطيور الأليفة بأصوات جميلة، أنغامها حلوة، تنسجم مع محبة الجمال عند الإنسان، ويرتاح لها الإنسان لتناسق أنغامها وألحانها التي تعبر عن عواطف ومشاعر يشارك فيها الإنسان ذاته. وقد دلت التجارب العلمية على أن الطيور تعبر عن أفراحها و أتراحها، وعن أشواقها وعواطفها بألحان وأنغام عديدة تختلف من طير إلى طير. والحق، أن الإنسان يطرب لها، ويسعد ويرتاح. أما الحيوانات الأليفة فإنها، وإن لم تكن تمتاز بأصوات جميلة، تمتاز بأصوات عطوفة تعبر عن الحنو، والشوق والعطف. وعلى غير ذلك، تتجرد الحيوانات المفترسة والطيور الجارحة من أنواع الشفقة والعطف كلها، ولا تتميز بأي نوع منها. وتعبر أصواتها عن الغضب الإنفعالي والقسوة التي تثير الاشمئزاز.

يشير ما تقدم إلى أننا نحاول دراسة الموضوع من وجهتيه: الواقعية والفكرية. فإذا كنا قد صنفنا الحيوانات والطيور إلى فئتين: عنيفة شريرة ولاعنيفة صالحة، فهل هذا يعني أن الطيور والحيوانات الأليفة تتجرد من العنف أو لا تتصّف به، وأن الحيوانات المفترسة والطيور الجارحة تختص بالعنف؟

يمكننا أن نقول: إن الحيوانات والطيور العنيفة طيور وحيوانات شريرة، تتصف بالعنف، وتختص به ولا تخرج عن دائرته. وإن هي خرجت، فنسبة خروجها ضئيلة لا تتعدى حدود العنف. أما الطيور والحيوانات الأليفة فإن عنفها يتدرج. فعند بعضها، توجد نزعة العنف... نزعة عنف تقل كثيراً عن نزعة العنف التي تتصف بها الحيوانات المفترسة والطيور الجارحة، آكلة اللحوم. لذا، لا يكون العنف خاصاً بطبيعتها أو ملازماً لها، ويظهر العنف المقلّص فيها لأنها لا تدرك ما تفعل، ولا تعرف كيف تحل مشاكلها. فالعنف فيها ضئيل لطيف يمكن السيطرة عليه بصورة عامة. فهي لا تعتمد العنف كالحيوانات المفترسة والطيور الجارحة الأخرى، الأمر الذي لا يسمح لعنفها أن يكون متأصلاً في طبيعتها. ولذا، لم يسجل تاريخ دراسة الحيوانات والطيور الأليفة أن ثوراً قد افترس ثوراً آخر أو غيره من أنواع الحيوان، أو أن حمامة قد افترست حمامة أخرى أو غيرها من أنواع الطيور، أو أن حملاً قد افترس حملاً آخر أو غيره من أنواع الحيوانات. وعلى الرغم من أن نوعاً من الإنفعال أو التناحر والنزاع ينشأ فيما بينها، لكنه لا يعبر عن نزعة العنف الأصيلة وذلك، لأن العنف هو كل ما هو أصيل أو متأصل في الكائن، في طريقة معيشته وتصرفه وسلوكه. إن كيفية عيشه، والطريقة التي يتصرف بها الحيوان المفترس أو الطير الجارح تشير إلى غريزة العنف المتأصلة فيه. ولذا، لا نستطيع أن نسمي عملية

اقتناص الطير الجميل لدودة الأرض عنفاً، لأن الطير لم يكتمل من ناحية الوجود. وعنفه، إن سُمي عنفاً، يقل بكثير عن عنف النسر الذي لا يستطيع أن يعيش بدونه، أو يتخلص منه أو يتجاوزه. وعلى هذا الأساس، يستطيع البلبل أن يستغني عن الدودة، لكن النسر لا يستغني عن الافتراس.

يواجهنا السؤال التالي: لماذا تشكل الوجود على هذا النحو؟ وكيف تتصرف الحيوانات والطيور الأليفة لكي تتفادى شر الحيوانات والطيور المفترسة وعنفها؟

تتضمن الإجابة عن السؤال الأول في مفهوم ميتافيزيائي. وتشير الإجابة إلى وجود إرادة سلبية ـ شريرة بمظهرها ـ في الكون، مردّها إلى سقوط لوسيفر ذاته. لقد تدخّل لوسيفر في عملية خلق العالم المادي الذي هو طيف لعالم المُثُل، وأقصد أنه أدخل عناصر الخير المسلوب واللاوعي، شديدة النفور، كالحيوانات المفترسة والطيور الجارحة وغيرها. ودليلنا إلى هذا ما نجده من سلب، وعنف ولاوعي، أي شر، في طبيعة هذه الحيوانات والطيور. ولما كانت هذه الحيوانات والطيور تقتات من الحيوانات والطيور الجيدة، فإنما برهاننا يقوم على استحالة قيام الشر بذاته. ولما كان كل ما في الكون يهدف لغاية ويعمل لنفع قريب أو بعيد. فإننا نجد أن هذه الحيوانات والطيور تتجرد من الغاية والنفع. لقد استفاد الإنسان من الحيوانات الأليفة العديدة، كالفيل والثور وغيرهما، لكنّه لم يستفد، ولن يستفيد، من الأسد والفهد والنمر. واستفاد الإنسان من الطيور العديدة كالبلبل والحمام وغيرهما ولكنه لم يستفد من النسر والغراب. وهكذا، نرى أن تجرّد هذه الحيوانات والطيور من أقل نسبة من الخير دليل على سلبها، أي شرها الكامل. ولما كانت الطبيعة تخلو من الشر الكامل ـ لأن الشر الكامل يعني بطلان الخير، ونفيه وعدم وجوده ـ فإننا نرى أن هذه الحيوانات والطيور لم تصدر عن خلق نبيل صالح. إنها تشير إلى الوجود الكثيف اللاواعي، الذي هو الدرجة القصوى للسلب والشر. لذا، كان العنف متناسباً مع الشر. فكلما زاد الشر زاد العنف معه. وكلما تناقص السلب، أي الخير المسلوب الذي ندعوه شراً تناقص العنف. ونتيجة لذلك، نرى أن عنف الحيوانات الأليفة، أو غير المفترسة، والطيور الأليفة، أو غير الجارحة، يتضاءل لسبب هو أن سلبها الفطري، أو شرها ضئيل. فالعنف غير موجود في طبيعتها لأن شرها، أي كثافتها أو سلبها، لا يصل إلى أقصاه. ولهذا السبب، نرى كيف أن الحيوانات والطيور الأليفة تتجنب تلك المفترسة والجارحة وتلتجئ إلى الإنسان طالبة الحماية والعون ـ الإنسان الذي يحتاج إلى حماية وعون مماثلين في كثير من الأحيان... الإنسان الذي يعتدي عليها بعنفه.

تتضمن الإجابة عن السؤال الثاني في مفهوم افتراضي يتلخص في سببين: أولهما، هو أن عدد الحيوانات والطيور الشريرة يقل يوماً بعد يوم، فيقل شرها في نهاية المطاف. وثانيهما، هو أن الحيوانات الأليفة والطيور لا تفكر، ولا تعرف كيف تجد حلاً لموضوعها.

ولهذا السبب، نفترض إجابة لا نعرف كيف نعالجها. وها نحن نبدأ بمعالجة الافتراض الثاني.

لو كانت الحيوانات والطيور الأليفة تتميز بالوعي والعقل، كما نفهمهما، لتجنبت الحيوانات المفترسة والطيور الجارحة، ولانتقلت إلى أماكن أخرى تخلو من عنف تلك الحيوانات والطيور، ولأوقعتها في مآزق عديدة بحيث أنها تجد نهايتها وحتفها في تعاضد الحيوانات والطيور الأليفة مع بعضها، أو في رحيلها وهجرتها عن أماكنها. لكن المسألة، كما طرحناها، ترتبط بانعدام التفكير والوعي الكافي لدى تلك الحيوانات والطيور الجيدة أولاً، وعدم قدرتها على مغادرة بيئتها الطبيعية إلى بيئات أخرى. ومع ذلك، تتفادى هذه الحيوانات والطيور الصالحة الحيوانات والطيور الشريرة. وهذا يعني أن عالم اللاعنف يسعى إلى التخلص من عالم العنف. ولكن اللاعنف لا يتحقق في عالم إنساني أو حيواني يتضاءل فيه العقل والوعي ومثالية الحياة.

ينتهي الافتراض الأول إلى نتيجة جيدة. نحن نعلم أن الحضارة أو المدنية أخذت تمتد إلى أصقاع تقطنها الحيوانات العنيفة. ويشير هذا الامتداد إلى انقراض عاجل أو آجل ـ ولولا رغبة الإنسان في الاحتفاظ بها، لانقرضت وانتهت. ونحن نعلم أيضاً أن الحيوانات والطيور الصالحة، تجد ملاذها وملجأها عند الإنسان. ولهذا، تتقبل العيش معه، ويستفيد الإنسان منها ـ ولو تحوّل الإنسان، في بعض الأحيان إلى جزّار يقتلها ويذبحها. وإن تسخيره لها وتعذيبه لها يساويان أحياناً، ما تقاسيه من الحيوانات والطيور الشريرة ـ ويتعاطف معها وتسود الصداقة بينهما. ولقد برهنت الأحداث أن الإنسان لم يتخذ لنفسه قطيعاً من الثعالب، أو الذئاب، أو الضباع، أو النمور، أو الأسود. وعلى غير ذلك، يسعى الإنسان إلى زيادة الثروة الحيوانية، وتربية قطعان الماشية والطيور.

في الطبيعة، كما نرى، تعارض بين العنف اللاعنف. لكن اللاعنف، في الطبيعة والحيوان، لا ينتصر انتصاراً تاماً لأنه يكاد يخلو من العقل كقاعدة أصيلة، ومن الفكر كطريقة للتخلص من العنف الذي هو خروج عن القانون الكوني. ومع هذا كله، نرى آثار اللاعنف التي تبدو كجهود فعل في سبيل التخلص من العنف، تماماً كما نرى آثار محاولة تخلّص الخير من الشر. وتبدو هذه المحاولة في صور عديدة:

١ ـ محاولة تجنّب العنف ـ وتظهر في هروب الحيوانات والطيور الصالحة من الحيوانات والطيور الشريرة.

٢ ـ محاولة التجاء هذه الحيوانات الصالحة إلى الإنسان لكي تدرأ عنها خطر العيش تحت رحمة الحيوانات والطيور الشريرة.

٣ ـ تَقدُّم الحضارة أو المدنية وامتدادها أو انتشارها، في مناطق تُعد بيئات طبيعية ونموذجية للحيوانات الشريرة، دليل على اندحار العنف تدريجياً في عملية القضاء على تلك الحيوانات.

٤ ـ اتخاذ الإنسان من الحيوانات والطيور الأليفة قطعاناً، ومحاولة القضاء على الحيوانات الشريرة وإفنائها دليل على أن الطبيعة، في سيرها الطويل، تهدف إلى تحقيق اللاعنف والقضاء على العنف.

٥ ـ تضاؤل نسبة الأخطار الطبيعية الناجمة عن الطبيعة المادية دليل على مسيرة كوكب الأرض نحو الهدوء، وبرهان على أن تمرّد المادة، على نحو مقاومة سلبية، يتراجع تدريجياً. ولا ننسى أن عملية الهدوء هذه، في الطبيعتين المادية والحيوانية، تتطلب زمناً طويلاً لأن ديمومة المادة غير العاقلة تختلف كلياً عن المادة الخاضعة لعقل الإنسان. إن عمر المادة الطبيعية يُقاس بملايين السنين. أما مادة الإنسان فتُقاس بسنوات معدودات. لذا، يكون التطور بطيئاً في المادة الطبيعية وسريعاً في المادة الإنسانية. وهذا يعني أن الوعي المدرك في المادة الطبيعية يحتاج، بالضرورة، إلى أحقاب زمنية طويلة ليبلغ مرحلة التحقيق.

إن بحثنا للطبيعة المادية، في نطاقها المادي الصرف والحيواني، يشير إلى إمكانية غلبة اللاعنف على العنف، والخير على سلبه، في عملية تطور طويلة ليتحرر الوعي الكامن في المادة تدريجياً. ومع هذا، رأينا أن المادة ذاتها، بفعل قانون تطورها الواعي، تهدف إلى تحقيق الهدوء، أي تحقيق اللاعنف، وأن المادة الحيوانية، بجزئها اللاعنفي، يهدف إلى الابتعاد عن عالم العنف، وتجنبه بوسائل عديدة تشير إلى رد فعل داخلي للخير والوعي في عالمي الطبيعة والحيوان. وهكذا، نرى أن التحقيق البطيء لتطور العقل والوعي يُخضع العالم المادي للعنف والسلب. أما المسألة فإنها تختلف لدى الإنسان.

ثالثاً ـ العنف واللاعنف في الطبيعة الإنسانية

يشير وجود الإنسان إلى حقيقتين:

١ ـ الحقيقة التي تشير إلى تجاوز مملكتي الحيوان والطبيعة إلى عقل فوقي يعي ويُدرك.

٢ ـ الحقيقة التي تشير إلى أنه كائن يجمع العالم المادي والعالم الروحي معاً.

نستنتج ما يلي: إذا كان الإنسان قد تطوّر من شجرة الحياة ومثّل الغصن الأخير والقائد فيها، فإنما يعني أنه قد تخلص من انغلاقه المادي بمجرد دخوله عتبة الفكر

والوعي الذاتي. أي مملكة الإنسان، في عملية تركيز دماغي كبير، وتركيز طاقي كبير، يشير بدوره إلى وعي متزايدٍ ومتنامٍ. وإذا كان الإنسان يجمع العالمين ـــ المادي والروحي ـــ فلأنه كائن يشير إلى تكامل بين هذين العالمين، أو إلى تعارض ظاهري ينتهي بتلاقي هذين العالمين في وحدة تعبّر عن ألوجود في حالته الأولى الأصلية، حالة اللاتمايز.

هكذا، يشير وجود الإنسان إلى كونه يجمع في جسده المادة بكاملها، بممالكها الطبيعية والنباتية والحيوانية. وإلى كونه يجمع في عقله وفكره كامل الطاقة الروحية في الصورة، والقوة والإمكان. ولما كان العالمان يجتمعان في هذا الإنسان، في الجسد وفي القدرة العاقلة والمفكرة، فإن التعارض بينهما ينشأ في داخله. ويتأرجح الإنسان في وسط هذا التعارض الذي يبدو تناقضاً في ظاهره، ويقرر الدرجة أو المستوى الذي يبلغه في سلم التطور الذي يتجه صعوداً إلى عالم الحقيقة. وإن تحقيق عالم المادة وحده على حساب عالم الروح، يعود به القهقرى إلى عالم العنف والسلب: وتحقيق عالمي المادة والروح وتوازنهما في عالم الجسد يسمو به إلى عالم اللاعنف، والمحبة والخير، ويتجاوز كل ما يمكن أن يُقلل من شأن إنسانيته المتسامية.

تشير مادة الإنسان إلى حتمية ظاهرية. فهو يخضع بجسده، أو بكثافته، إلى قانون صارم، تماماً كما تخضع الطبيعة المادية لقانونها المهيمن الذي ينظمها. وتشير روحانية الإنسان إلى حرية ووعي. فهو لا يخضع بروحه، أو طاقته، لأي حتمية أو قدرية تقع خارج كيانه، ذلك لأن الروح، التي هي القانون ذاته، تتحرر وتنعتق من قيودها المادية، ومن كثافة وجودها. ولهذا نقول: إن الروح تنشد الحرية والانعتاق من غلافها أو غلافاتها بفعل إرادة إيجابية أو مقاومة صاعدة تسمو وتتعالى، وإن الجسد ينشد العطالة بفعل مقاومة سالبة تبقيه في غلافه أو غلافاته. وبالمثل، يمتدّ الإنسان في تيارين متباينين في الظاهر، فيتناقض، على نحو صراع داخلي، إن هو خضع لمقاومته السالبة، ويتحرر إن هو حقق مقاومته الإيجابية، هكذا، يكون الخضوع للسلب حتمية وشراً، والانعتاق منه حرية وخيراً.

إذ نُدرك الإنسان في هذا المنظور، نعلم أنه يسعى إلى التخلص من قانونه الصارم، تماماً كما تسعى الكواكب إلى الإفلات من زمام الجاذبية بفعل المقاومة التي يبديها السلب المتمثل بالنبذ. ولكنه، لا يحقق تخلصه هذا وفق قواعد الوعي والعقل الفوقي بل بفعل التمرّد والإنفعال والمقاومة السالبة ـ النابذة. وبالتالي، ينغمس الإنسان أكثر فأكثر في ماديته، ويكون هذا التمرّد سبباً رئيساً لضياعه. والحق هو أن تمرد الإنسان من خلال الانفعال، يزيد في إحساسه بالمأساة ويعبر تعبيراً أكيداً وصريحاً عن العنف الذي يعاني منه. أما انعتاقه أو خلاصه، الذي يحققه عن طريق الوعي بحقيقة كيانه، فيزيد من سعادته وغبطته، ويعبر تعبيراً أكيداً أو صريحاً عن حالة اللاعنف والمحبة التي ترفعه إلى المثال الأعلى لوجوده، محققاً إنسانية أعظم ووجوداً أسمى. وهكذا، نرى كي أن الإنسان

يعاني من تعارض قطبيه المتمثلين في مقاومة سالبة تشده إلى الأدنى، إلى عالم الضياع والظلمة، ومقاومة إيجابية تشده إلى الأعلى، إلى الوعي الكوني والحقيقة السامية. والإنسان يتأرجح بين هاتين المقاومتين، وهو الذي يقرر مصيره.

يعد اللاّوعي ظاهرة العنف الأولى، ويعد الوعي ظاهرة اللاعنف الأولى. فالوعي هو الفرق الأساسي بين العنف واللاعنف، بين الإنفعال المادي والعقلانية الإنسانية المدركة، بين المادية المغرقة بكثافتها وبين المادية الصاعدة والمنفتحة إلى الروح. وزيادة الوعي تعني زيادة الأنسنة، ورقياً وسمواً في عالم الفكر. أما زيادة اللاوعي، وهي الجهل، والانقياد الأعمى لتلقائية المادة وعفوية رغباتها فتعني زيادة العنف والصراع والألم السلبي والشر. هذا، لأن العنف ينتج عن الشر الذي يشير بدوره إلى انعدام الخير والوعي. ولمّا كان الإنسان يتميز بالوعي والعقلانية المتسامية، فمن الطبيعي والضروري أن يحقق اللاعنف والمحبة.

يبدو لنا أن العنف القائم في الطبيعة، بنوعيها المادي والحيواني، ناتج عن فقدان الوعي المُدرك لذاته بعقلانية. وبالمقارنة ذاتها، يبدو لنا أن العنف القائم في الطبيعة الإنسانية ينتج أيضاً من عدم تنشيط الوعي والعقل وعدم تحقيقهما. وهكذا، يبدو أن العنف يفعل في الإنسان إن كان يتقاعس عن السمو في نطاق الوعي والمعرفة، وينحرف إلى تلقائية الرغبة والشهوة. الفهد لا يعي ما يفعل لأنه لا يعقل ما يفعل، ولا يلقي أضواء روحه على سلوكه. ولا نستطيع أن نعلّمه أن ما يفعله هو شر وعنف وذلك لأن محدودية وعيه تعجز عن فهم حكمة الوجود. أما الإنسان فإنه يتعلّم ليدرك ويفهم، ويتميز بالحكمة؛ وليس تعلمه غير دليلٍ على ملكة الوعي المتأصلة فيه. فالإنسان يعي لأنه يفكر؛ وليس عنفه، أي شره، إلاّ برهاناً عن تخليه عن الوعي والحكمة. وفي هذا المنظور نسأل: كيف يظهر عنف الإنسان وشره في الحياة الفردية والاجتماعية؟ كيف يتهم الإنسان الحيوان والطبيعة بالعنف الناتج عن فقدان الوعي، ويتصرف بعنف أشدّ وهو يدعي بأنه كائن واعٍ؟

يظهر عنف الإنسان، أول ما يظهر، عندما يتخلى عن الحكمة والمعرفة. وبهذا، يتجرد الإنسان من القيم السامية والغايات التي نُحتت فيه منذ أن وُجد على هذه البسيطة. وليس تجرد الإنسان من قيمه وغاياته النبيلة إلاّ برهاناً على انغماسه في جسديّة مادته التي تعبّر عن الشهوات. وهكذا، تكون الرغبات والشهوات، وهي انحراف دوافعه التي تتساوق مع العقل، دليلاً قاطعاً على عنف الإنسان.

تتعدد الشهوات وتتنوّع، وتختلف بدرجاتها وشدّتها. والحق هو أن شهوة الجنس، وشهوة الطعام، وشهوة السلطة، وشهوة المال، وشهوة الجاه والمجد، وشهوة الطمع، وشهوة الملكية، وشهوة القوة إلخ... تحتضن العنف لأنها متأصلة فيه. ولذا، يجدر بنا أن ندرسها بدقة ووعي لنعرف علاقتها بالعنف.

أ ـ شهوة الجنس: الجنس طاقة حيوية، روحية ومادية، تفعل في الإنسان لتحقيق غاية نبيلة، رفيعة وسامية، تماماً كما تفعل طاقات الحياة أجمعها. إن أي انحراف لهذه الطاقة عن الغاية النبيلة التي وُجدت فيه يشير إلى انفعال مادي، إلى انفعال غير عقلي، إلى تجرد من مفهوم المحبة واللاعنف، وإلى عنف شديد. فالطاقة الجنسية التي لا تتحقق في حقلها، في مستوياتها الثلاثة المتصلة، البيولوجية والنفسية والروحية، أي في الغاية التي من أجلها وُجدت وفق قاعدة الوعي الكوني، تعبّر عن عنف شديد. إن انفعالاً قوياً يلف الجسد، ويُلغي دور القوة العاقلة، ويُخضع الإنسان لسلبية المادة ومقاومتها السالبة، واتجاهها إلى عالم الأسفل، إلى عالم يخلو من الحكمة والوعي. ونحن نعلم شدة العنف الذي يشوب العلاقات الجنسية التي لا تتحقق وفق قاعدة المحبة والخير، أي اللاعنف. وبالإضافة إلى هذا، نعلم أن جرائم عديدة تُقترف في نطاق الدافع الجنسي المنحرف إلى شهوة. ولذا، نرى أن الجنس الذي يخرج عن نطاقيه، الروحي والمادي، يشير إلى العنف. وما لم يتسامَ الإنسان بطاقته الجنسية ويسمُ بها، فإن العنف يسود البشرية إلى ما لانهاية. وكل علاقة جنسية لا تبغي تحقيق غايتها تنحرف إلى عنف لأنها تحقير للكائن الإنساني.

ب ـ شهوة الطعام: يُعد الطعام وسيلة للمعيشة واستمراراً الحياة. وليست الرغبة في الاستزادة منه غير دليل على العنف. وعلى هذا الأساس، نسأل: كيف يتضمن العنف في هذه الرغبة؟

إن كان ما يقوله بعض المفكرين بأن الصراع القائم بين الناس صراع يُرد إلى المعدة أو ينطلق منه ـ الصراع الاقتصادي ـ فإن شهوة الطعام تلعب الدور الرئيس في الحياة الإجتماعية وتُعبّر عن عنف قاتل وشنيع. في شهوة الطعام، يسعى الإنسان إلى الحصول على المزيد، ويهدف إلى حرمان غيره منه، الأمر الذي يؤدي إلى النزاع والصراع بين الإنسان والإنسان.

تعبّر شهوة المعدة عن عنف شديد، ذلك، لأن المعدة تطلب المزيد، ويسعى الإنسان لإشباعها على كل المستويات. وليس هذا السعي إلى المزيد غير دليل على أنانية الإنسان وعنفه. فأنا أحول طاقاتي كلها لكسب معيشة بائسة لا ترتبط بمعنى حياتي ارتباطاً وثيقاً. وعندئذ، ينشأ الصراع بين الناس من أجل المعيشة وليس من أجل الحياة. وعندما ينظر الإنسان إلى حياته من خلال معيشته، من خلال طعامه ولباسه وزينته، يُخضع معنى الحياة لزخارف المعيشة، الأمر الذي يؤدي إلى امتداد الصراع المعبّر عن العنف.

هكذا، يعيش الإنسان في عالم مزيف تسيطر عليه شهوة معدته، وتسيطر عليه أهواؤه التي تنزع إلى المزيد من أمور المعيشة بغية الحصول عليها، أو تخزينها اعتقاداً منه بأنها تمنح المعنى والقيمة لوجوده. وفي هذه الحالة يشتد الصراع بين الناس على النحو

الذي يشير إلى وجود أناس جائعين وآخرين مترفين ومُتخمين. لذلك، يظهر زيف الإنسان من خلال شهوة المعدة. وعلى غير ذلك، يُستحسن أن توزع كل زيادة أو استزادة، تعبر عن الطمع والأنانية، توزيعاً عادلاً. الإنسان الذي يُنفق على شهوة معدته الكثير بينما العالم يجوع، إنسان يُجسد العنف لأنه جاهل بحقيقة وجوده. والإنسان الذي يسعى إلى الطعام، من خلال دافع الطعام فحسب، إنسان يتجرد من العنف.

جـ ـ **شهوة التسلط:** تشير شهوة السلطة، وهي التسلط، إلى أنها دليل على العنف. وإذا ما تساءلنا: لماذا يرغب الإنسان بالسلطة؟ لماذا يتهرب من الخدمة؟ أليس لأنه يزعم أن السلطة تشير إلى تفوقه الكاذب على غيره وإخضاعه له؟ ولماذا يرغب الإنسان بإخضاع غيره والتحكم به والتسلط عليه؟ أليس لأنه يعتقد بتعاليه عليه من خلال مظهر العظمة الفارغة؟ وما هي الزيادة التي يبغيها الإنسان عندما يتسلط على غيره؟ هل تزداد قيمته؟ هل يزداد وعيه؟ هل تزداد ثقافته؟ هل تزداد طاقته الإنسانية والروحية؟ وهل يرى في السلطة خدمة لغيره؟.

في شهوة التسلط، يكمن صراع يشير إلى العنف. إنها مأساة الإنسان الأناني الذي أضاع نفسه، فأراد أن يجدها في المجتمع بطريقة زائفة. هذا، لأن الذات التي أضاعت حقيقتها، تبحث عنها في المجتمع. وفي هذا المجتمع، تتراءى لها أوصاف ذاتها، الكاذبة والوهمية، في السلطة، وحب الظهور والتحكم بالآخرين وتمجيدهم المراوغ لها. ويتجلى الصراع في أوجهِ وعلى أشدّه، ذلك لأن كل ذات، على نحو تقريبي، ترغب في إظهار ذاتها بالطريقة ذاتها. وهكذا، تكون شهوة السلطة تعبيراً عن العنف الكائن في الإنسان الذي يتخلى عن حقيقته، عن حقيقة الخدمة، وحقيقة محبة الآخرين والتآخي والتساوي معهم.

كثيراً ما سألت نفسي: هل يتوق المرء إلى السلطة لو كانت السلطة تعني الخدمة، والخدمة فقط؟ وهل يدرك عمق السيادة الروحية أو السلطة الواعية التي يتمتع بها الحكماء والعلماء الذين يُرددّون العبارة المثالية «إن ابن الإنسان قد أتى ليَخدُم لا ليُخدَم»؟.

د ـ **شهوة المال:** لا تقل شهوة المال عن غيرها امتلاء بالعنف. ولو أننا سألنا: لماذا يرغب الإنسان في الاستزادة من المال؟ لأجبنا: إنه يرغب بهذه الاستزادة لاعتقاده بأنه وسيلة مباشرة فعّالة لتحقيق كل ما يشتهيه، أو أنه وسيلة فُضلى ورائعة للظهور والتفوق. ولا يحول هذا التفسير والتوضيح دون طرح السؤال التالي: متى كان المال، وهو وسيلة التبادل، يقوم مقام المعرفة والحكمة؟ وهل يزداد الإنسان حكمة في حال ازدياد ماله؟ هل يزداد فضيلة إن زاد ماله؟ وهل تتحقق طاقاته الفكرية والإنسانية نتيجة لزيادة المال؟

يعتقد الإنسان الأناني أن المال الكثير مدعاة لتحقيق معيشته ورغباته. وبهذا الصدد، أسأل: ماذا يحقق المال الكثير؟ وأجيب: أنه يحقق الشهوات. وإذا كان المال الكثير وسيلة لتحقيق الشهوات، أفلا يعني هذا أنه وسيلة لتطبيق العنف والسلب؟. بالمال الكثير، يقول الأناني، أستطيع شراء ضمير الآخرين، كما أستطيع شراء المجوهرات. بالمال الكثير، أستطيع الظهور والتكبر. بقوة المال الكثير، أستطيع أن أملي إرادتي أو رغبتي كما أشاء، وأستطيع أن أميز نفسي عن غيري. وإن كان المال الكثير وسيلة فعّالة لتحقيق الشهوات، فلأنه لا يمتُّ إلى وعي الإنسان بصلة. هذا، لأن دوافعه تعاني من انحراف...

إن الرغبة الجامحة لاقتناء المال الكثير، والسعي الحثيث وراءه، وإهمال القيم الأساسية في الحياة، أمور تشير إلى صراع عنيف بين الناس، يؤدي، في نهاياته القصوى، إلى أنواع النزاع والحروب، إلى العنف المبطن في الشيء ذاته.

و ـ شهوة الجاه والمجد: تشير هذه الشهوة إلى الغطرسة التي، بدورها تشير، إلى تمييز الإنسان لذاته عن أقرانه. إنه يسعى إلى إظهار ذاته بمظهر المتعالي والمتفاخر. وإذا ما سألنا: لماذا يتكبر الإنسان على غيره؟ أجبنا بأن هناك أسباب مادية ومعنوية. فمن الأسباب المادية، يُعد الانتماء إلى عائلة عريقة، والوضع الطبقي، والشعور العنصري والمذهبي، والمال، والإرث، والتملك، والجمال الجسدي، عناصر الغطرسة. ومن الأسباب المعنوية، يشكل الشعور بالذكاء، وبالشخصية الكاذبة أي الفردية، والمركز الاجتماعي والمهني، وعناصر التكبر. بالفعل، ليست هذه الصفات أكثر من عناصر زائفة تشد الإنسان إلى أسفل، إلى ظلام الأنا. فالجاه، على سبيل المثال، وسيلة للظهور الباطل من خلال المركز الاجتماعي أو الاقتصادي. ويقع شر هذه الأمور في ميل المتكبر إلى احتقار غيره وتمييز ذاته. بإحساس وهمي بذاتيته. ولا يخرج هذا الاحتقار، والتمييز بالشعور الكاذب بالشخصية عن دائرة العنف، ذلك لأنه يؤدي إلى صراع الإنسان مع الإنسان.

هـ ـ شهوة الطمع: تبدو هذه الشهوة بأشد حالاتها بؤساً في عالم العنف. ويُعد الطمع وسيلة فعالة لانتصار الذاتية والأنانية. فهو الحلبة التي يتم بها الصراع العنيف القاسي بين الناس، إذ يؤدي إلى الاقتتال والنزاع والانتقام. ولا يقوم الطمع على أساس من الوعي، ذلك أنه يُنصبّ على الأمور الدنيوية. وهكذا، يطمع الإنسان بالمال الكثير، وبسدّة الحكم والجاه، وبالجمال الجسدي، ذلك لكي يبدو ذاتاً اجتماعية كاذبة. وإذ يزداد طمع الإنسان يزداد معه شره وعنفه. ويستتر، الطمع، في أحوال كثيرة، برداء الطموح. وليس الطموح، كما هو مطروح على مستوى التربية الإنفعالية، إلاّ طمعاً مقنعاً. بمَ يطمح الإنسان؟ إنه يطمح بالأشياء ذاتها التي تشكل الطمع. ولماذا يطمح الإنسان بالمجد الاجتماعي ولا يطمح بالمعرفة من أجل المعرفة؟ ولماذا يطمح إلى امتلاك أمور مادية عديدة ولا يطمح إلى خدمة الآخرين؟ ولماذا يطمح بالكبرياء وحب الظهور ولا يطمح بالمحبة والتواضع؟

يشير مفهوم الطمع والطموح الذي تتبناه إرشادات التربية الإنفعالية وتوجيهاتها، إلى مفهوم واحد، بدرجتين متنوعتين، تعبّران عن العنف اللازم لقوى المادة المنفعلة دون أخذ حقيقة الآخرين بعين الاعتبار.

ر ـ شهوة التملك: تُعَد هذه الشهوة أكثر الشهوات دليلاً على العنف. فهي وسيلة فعّالة لتوطيد الفروق المادية والمعنوية بين الناس. ويكون التملك شراً متى زاد عن الحاجة الضرورية للملكية اللازمة للإنسان. وفي معتقدي أن كل مال أو تملكٍ، يزيد عن حد معين، يُفعل الإنسان باتجاه العنف، فالشر، ويقصيه عن الخير والمحبة والسلام. هذا، لأن الملكية الزائدة تصبح مجالاً للصراع بين الناس، ووسيلة للتناحر، وعلة مباشرة للنزاع بين الأفراد والفئات. ولما كان جميع الناس أو غالبيتهم ينزعون إلى الملكية، فإنها تصبح وسيلة عنف، لأنه يستحيل على الإنسان تحقيقها دون أن يتسلط على غيره أو يستغله، أو يتحكم به، أو يرذله، أو يتعالى عليه تعالياً كاذباً. وعلى هذا الأساس، تكون الملكية وسيلة لتحقيق الذات الوهمية التي تُسقط حقيقتها الإنسانية. وإذا ما سأل الإنسان الحكيم نفسه: لماذا أسعى إلى الملكية المتجاوزة لحاجاتي الضرورية؟ أجاب: إن ملكيتي لمائة رطل من القمح ليست ملكية إن كان رطل واحد يكفيني. وليس الاحتفاظ بالتسعة والتسعين رطلاً إلاّ شراً كبيراً، يحمل العنف في أحشائه. وليس هذا إلاّ لأنني منعت الخير الطبيعي عن الآخرين، وحرمتهم منه. وكل احتفاظ بالخير الذاتي في سبيل الأنانية والذاتية، ينقلب أو ينحرف إلى شر، ويتحول إلى وسيلة عنف. إني أرغب بامتلاك الفائض والزائد لأنني أعتقد بتحقيق ذاتيتي التي هي مظهر لأنانيتي. لماذا أشتهي الملكية لذاتي ولا أشتهيها أو أريدها للآخرين؟ ولماذا أحرم الآخرين منها؟ لماذا أتمنى أن يكون الفقر أو العوز من نصيب غيري، وأدعي بأنني أحبه، وأسعى إلى مساعدته، ولا أريده لنفسي؟ هكذا تكون الملكية تملكاً وشراً متى تجاوزت حداً معيناً.

حـ ـ شهوة القوة المادية: تُعَد هذه الشهوة وسيلة عنف لأنها تشير إلى اعتماد الإنسان مبدأ يتجرد من الوعي والحكمة. ويشير اعتناق الإنسان لمبدأ القوة المادية إلى اعتناق الإنسان لمبدأ العنف، وذلك ليفرض شخصيته الوهمية وذاتيته الكاذبة. فعندما يتملك الإنسان ويُخضع غيره بتملكه هذا، ويحس بتسلطه على الآخرين، أو عندما يتملك سلاحاً قوياً يرهب الآخر به أو يرعبه، أو عندما يتسلم مركزاً يستغله لإرهاب الناس أو لاستدعاء احترامهم الظاهري الكاذب، أو عندما يمتلك مالاً يجعل منه وسيلة للتكبر على الآخر، يشعر بأنه قوي من الوجهة المادية، بمعنى أنه عنيف. ونأسف لقولنا: إن التقدم التقني بوسائله المادية العديدة، قد ضخم شعور الإنسان بالقوة الكاذبة. فلو أننا تصورنا إنساناً يقود طائرة حربية مدمِّرة أو بارجة حربية مدمِّرة، تندفع بقوة، ويحس بقدرته «الإضافية» على التهديم والقتل، بمجرّد استعمال زر معيَّن أو حركة آلية معينة، لرأينا أن شعوراً كاذباً

بالسلطة والقوة يتحكم به، فيفاخر به، ويتقمص شخصية مزيفة كل التزييف، بعيدة عن إنسانيته كل البعد. وليس الشعور بالقوة المادية الكاذبة إلاّ تعبيراً عن العنف. ويؤسفنا أن نقول: إن الإنسان يتراجع إلى قوقعته الأولى، إلى إحساسه بالضعف، إلى إحساسه بالمذلة والهوان عندما يتجرد من هذه القوة المادية الوهمية. وعندئذ، نسأل: أين كانت قوة الإنسان؟ أكانت في ساعده القوية وجسده القوي؟ وماذا يصيبه عندما يسقم هذا الجسد، ويتعرض للضعف المادي؟ أيبقى شعوره بالقوة قائماً؟ وهل تزداد حدة عنفه أم تقل وتخف؟ ولماذا يشعر بالضعف متى تجرّد من القوة المادية؟ أليس هذا الإحساس دليلاً على هشاشة بنية شخصيته الإنسانية؟ وهل تجسّدت قوة الإنسان في المركز الذي تسنّمه، أو في المال الكثير الذي اقتناه أو كان ينفقه، أو في السلاح الذي كان يحمله ويُهدد به، أو في الأداة أو الآلة القوية المدمرة التي كان يستعملها؟... لماذا يشعر بالضعف بعد تجرده منها؟

تشير دراسة القوة والضعف إلى أن هذين المفهومين يشيران بدورهما إلى غير حقيقتهما كما نشاهدهما ونفهمهما في النطاق المادي، أو في المظهر الاجتماعي الكاذب. فما القوة وما الضعف؟ ليست القوة هي المظهر الخارجي للقوة، إنها قوة الروح، والفكر، والعقل على الإبداع، وزيادة الوعي والدفاع عن الحق؛ إنها قوة الفضيلة المتأصلة في كيان الإنسان، وقوة المحبة، والخدمة، والتحمل، والتضحية في سبيل الآخرين. والضعف، ما الضعف؟ هو كل اعتماد على قوة خارجية لا تنبع من داخل الإنسان بقدر ما تضاف إليه. فالضعف، كل الضعف، يقوم على اعتماد الإنسان وسائل خارجية واهية، يضيفها إلى فرديته، ولا تمت بصلة إلى شخصيته، وحقيقته الداخلية. ولذا، نرى أن القوة المادية الكاذبة وسيلة عنف كبرى لأنها تحمل في أعماقها صورة زائفة ومشوهة لشخصية الإنسان. وتشير هذه القوة الوهمية إن كانت على المستوى الفردي، أو على المستوى الإجتماعي أو الأممي، إلى نزعة العنف والشر.

أخيراً، أود أن أقول: ثمة فرق كبير بين العنف والقوة. فالإنسان القوي هو الكائن الذي يتكامل في داخله ويمثل شخصية واعية لا تهزها أعاصير الإنفعالات. والإنسان الضعيف هو الذي يضيف إلى ماديته «قوة» مادية خارجية تتلاعب بها الإنفعالات. وهكذا، أقول: يصبح الضعيف عنيفاً عندما يزوّد ذاته بوسيلة مادية خارجية مُضافة، لكنه لا يصبح قوياً.

ط ـ شهوة الحقد والكراهية: تُعد هذه الشهوة أكثر الوسائل شراً وعنفاً. ففي هذه الشهوة تتركز جميع الشهوات وتجتمع. فإن فشلت الشهوات في مجال التطبيق، تحوّلت إلى حقد وكراهية وضغينة. ويتركز العنف في هذا الحقد لأنه يصبح الوسيلة الفعالة للثأر تسويغاً لشهوة فشلت، وتركزت في إنسان. وعندئذ، ينفعل الإنسان ضدّ نفسه، ويتمرد على الإنسان، إن هو فشل في مجال التملك، أو في الجنس و الحب العضوي، أو

في عملية طمع، أو في حرمانه أو عدم حصوله على سلطة أو مال... إلخ. ويحوله هذا الفشل المحبط إلى فرد عنيف، ذلك لأنه تحوّل إلى امرئ كاره وحاقد. والحق هو أن هذا التحليل ينطبق في المجال الفردي، والاجتماعي والدولي. ويصبح المجتمع الإنساني مجموعة من الأحقاد، ويتأثر المجتمع الدولي على نحو مباشر أو غير مباشر. وهكذا، يقف الناس من بعضهم موقف خصومة ونزاع مريرين.

هكذا، نرى أن كل دافع لا ينظمه العقل الواعي ويحوّله إلى فضيلة، أو غاية نبيلة، يصبح تعبيراً عن العنف. ففي شهوة الجنس، وهو الحب المادي القائم على الإنفعال، يتحول الإنسان إلى قوة مدمرة، إلى منفعل لا يعي، يتصرف بطريقة غير موقّرة يُذل بها غيره. وفي شهوة الملكية وغيرها من أنواع العنف، كالكراهية والحقد، يتحول الإنسان، بل ينحرف، إلى قوة مدمرة لأن وعيه ينزل إلى أدنى مستوى ممكن، فتنفعل المادة وتتمرد وتتخبط في ظلمة انفعالها. وليس انفعال المادة، أو الأنا، وتمردها إلاّ قمة العنف. ولذا، تكون الحرب قمة الشر لأنها الدرجة القصوى للإنفعال، والحقد والكره ـ هذا الإنفعال الذي تتركز فيه أشكال العنف الأخرى، وتتجمع فيه جميع السلبيات. وفي شهوة القوة المادية الكاذبة تخرج الشخصية الإنسانية عن إطارها، وتشعر شعوراً باطلا بالقوة. فترتفع على حساب بطلانها، وتحس بأنها تمتلك ناصية الجبروت والقدرة، فتندفع في أعمال طائشة تؤذي الآخرين، أو تدمرهم، أو تذلهم، أو تقتلهم أو تتكبر عليهم. وفي شهوتي الطمع والطعام وغيرهما من شهوات الإنسان، تندفع الأحاسيس المنفعلة وتنزل بالإنسانية إلى درجاتها الدنيا، وتصعد الأنانية إلى درجاتها العليا. هذا، لأن الشهوي بطعامه لا يأبه بمصير العالم إن جاع هذا العالم أو إن كانت شهوته توقع الضرر بالآخرين. إنه يهتم بأنانيته، وبإشباع شهوة معدته على حساب خير البشرية، وبعدم التفكير بالذين يستحقون التفكير فيهم. وترتبط شهوة الطعام بانحطاط قيم الحياة. ولا يفكر الشهوي بمعنى الحياة، بل ينساق وراء ملذات المعيشة. أما الطامع فإنه «مكيافيلي» يصل إلى هدفه بكل وسيلة ممكنة شائنة كانت أم غير شائنة، ولا يأخذ مصير غيره بعين الاعتبار ... إنه أناني ـ ذاتي، قاسٍ وظالم، عنيف لا يسعى إلاّ إلى تحقيق انفعاله الفردي فقط.

يتجسد العنف في كل سلوك أو تصرف لا يتساوق مع الوعي. لذا، كانت الرغبات والشهوات دليلاً على عدم اعتماد قاعدة أخلاقية أو نظرة عليا وسامية للوجود الإنساني، ودليلاً على عدم تحقيق الدوافع في مستواها العقلي. وعلى هذا الأساس، لا يحق لي أن أذل جسد غيري من أجل شهوة تتملكني، جنسية كانت أم معدية أم مالية أم اجتماعية. ولهذا السبب، تكون الشهوات دليلاً بيّناً على وجود العنف لأنها مظهره الواقعي. فإذا كنا نتهم الحيوان والطبيعة بنزعة العنف لانتفاء الوعي، فيجدر بنا أن نتهم الإنسان بالعنف ذاته

للسبب ذاته. وعندما يندفع الإنسان في تيار شهواته، وينساق وراءها، بأنواعها العديدة، يكون العنف طريقه الوحيد، وهدفه الوحيد، ويصبح المجتمع غابة إنسانية.

يشير العنف إلى ضياع العقل الإنساني، وإلى عدم تركيزه على غاية إنسانية، نبيلة وسامية، ويشير أيضاً إلى عدم تفهم طاقات الإنسان والغاية التي تفعل فيه. فلو أدرك الإنسان أنه قد وُجد في الحياة الأرضية ليعرف ويفهم ويعي، ويحقق غاية نبيلة وسامية، لأدرك أن الشهوات كلها لا تعمل في خطة الحياة هذه، ولكان العنف في أدنى مستوى له. أما عندما ينحط الإنسان إلى درك الإنفعال والهوى والتلقائية اللاهادفة، ويخضع لسلبية مادته، ينعدم مفهوم الغاية من وجوده، فيقلّ الوعي أو ينعدم، ويرتمي في أحضان العنف.

رابعاً ـ العنف واللاعنف في النطاق الاجتماعي

دلّت دراستنا للعنف، على المستوى الفردي، على حقيقة هي أن الإنسان لم يُهذب نفسه بما يتفق مع قواعد الوعي والحكمة. وليس سقوط الإنسان إلاّ سقوطاً من الحكمة والوعي إلى انعدامهما، وتراجعاً من الاتصالية الكونية إلى الانفصالية الجسدية الأرضية. وفي هذا السقوط وهذا التراجع نشأ العنف، وسادت الخطيئة نتيجة للخير المسلوب. وبالمثل، تتطور الطبيعة وفق القوانين المنظمة، ولا تكون عنيفة إلاّ بخروجها عليها. أما الإنسان الذي يدّعي بأنه يتميز بالعقل والوعي، فإن عنفه ينشأ عن خروج مادته عن قواعد نظامها الداخلي المعروف بالروح، أو عن قاعدتها المعروفة بالوعي. وفي هذا الخروج، يخضع العقل للمادة المنفعلة، ويبرز العنف إلى الوجود. لذا، تكون دراسة العنف، على المستوى المادي، قاعدة أولية لدراسته على المستوى الاجتماعي. ويزداد اهتمامنا بدراسة العنف على المستوى الاجتماعي، لأن العنف على هذا المستوى، يقوّي حدة أو شدة العنف الفردي ويزيده شراسة. فما هي العوامل والأسباب التي تجعل من المجتمع مكاناً ملائماً للعنف؟

إن الأسباب التي تؤدي إلى بروز العنف وتنفيذه في المجتمع الإنساني عديدة ومتنوعة، نعدّد منها المظاهر الرئيسة والتيارات الكبرى.

أ ـ الإيديولوجيات أو المعتقدات القائمة في المجتمعات المتباينة التي تدعو إلى تقييم معيّن يتعارض أو يتنوع عن غيره من أنواع التقييم. ومن خلاله تتخذ الدولة أو الفئة موقفاً عدائياً من الدولة أو الفئة الأخرى أو من الدول الأخرى. ولمّا كان الإنسان ينشأ ويترعرع في أحضان إيديولوجيا معينة أو معتقد معين فإنه يميل، بطبعه التجمعي إلى العنف المتمثل بالموقف الصلب، مؤمناً أن هذا الميل خير في أصوله.

إن واقع العالم يشير إلى مأساته، وصراعه يشير إلى العنف القائم في معتقداته ومواقفه ومذاهبه. فكل معتقد، أو إيديولوجيا، تشير إلى عداء مستحكم ضد معتقد آخر أو إيديولوجيا أخرى. وللأسف نقول: إن كل واحد منها قد وُجد ليكافح، من خلال خيره المزعوم، مظالم الأخرى وشرورها وانحرافاتها. وهكذا، نرى أن المعتقدات أو الإيديولوجيات أو المذاهب تؤدي إلى الحروب الطائفية أو الفئوية، وتتسنم قمة العنف، أو تؤدي إلى الصراع العنيف لأنها تزعم صواب معتقدها أو موقفها، وتعلن خطأ غيرها من المعتقدات. ومما لاشك فيه، أن هذا التقييم يُسيء إلى الأفراد القاطنين في بلدان مختلفة، ويجعل منهم أناساً يتقبلون العنف بسبب ما تلقنوه من أن عداء الأفكار الأخرى أمر ضروري، وجوهري. ويعيش الناس في العالم قاطبة على فوهة بركان العنف... العنف الناجم عن عدم الاعتراف بالآخر، وعدم تحقيق مبدأ التحملّ في العلاقات البشرية.

ب ـ نظرية الأمم القومية: لا تقل هذه النظرية تأثيراً في نطاق العنف عن الإيديولوجيات أو العقائد السائدة. وإننا نقصد بمصطلح الأمم القومية، التعصب القومي الذي يجعل الدول شعوباً وحكومات تناهض بعضها، وتقف ضد بعضها بأسلوب مؤلم. ونحن، عندما نتحدث عن التعصب القومي، وعن الأمم القومية ونتهمها بعنصرية العنف، لا نقصد التقليل من أهمية الوطنية. فالوطنية، تختلف في مفاهيمها، عن التعصب القومي، وذلك لأن التعصب القومي يؤدي إلى الحروب ويحمل بذور العنف، في حين أن الوطنية مفهوم إنساني تقتضيه الضرورة الكونية في المجال الإنساني. لذا، تشبّه الوطنية بالعضو المُؤلف من خلايا عديدة تتفاعل بعضها مع بعض، وتشبّه القومية المتطرفة بالفرد. وتتألف الأمة من أفراد يجتمعون بإرادة مشتركة. وتُشبّه الأمة بالعضو؛ أما الجسد، الذي هو العالم، فإنه يتألف من أعضاء سليمة ونشيطة ومتفاعلة يقوم كل عضو منها بدوره الفعّال والحقيقي. أما التعصب القومي ـ ويُشبّه بالفردية الأنانية المغلقة على ذاتها ـ فإنه يؤدي إلى العنصرية، وحب التفوق، ويثير نزعة استغلال الأوطان لغيرها من الأوطان، ويؤدي هذا التعصب أيضاً إلى التضييق على الشمولية الإنسانية وعالمية الوجود الإنساني. وهكذا، يمكننا أن نقول: إن الوطنية الصحيحة لا تتناقض مع شمولية الإنسانية؛ وعلى غير ذلك، تعبّر هذه الوطنية خير تعبير عن هذه الشمولية على نحو مصغر. أما النظرية القومية المتعصبة، فإنها ترمي العالم في أحضان التمزق والصراع، الأمر الذي يؤدي إلى إشعال الحروب، وانتشار الويلات، وهيمنة الكره والعداء.

تشير دراسة التاريخ إلى أن الحروب التي اندلعت كانت وليدة التعصب القومي الذي أدى، بدوره، إلى نزعة السيطرة والتوسع. والحق هو أن عقيدة الأمم القومية قد انبثقت، في أصولها من عقيدة العرق السائد، ولا تخرج هذه العقيدة عن دائرة العنف لأنها تتضمن في صلبه.

جـ ـ التقدم التكنولوجي: أدّى هذا التقدم إلى اشتداد العنف في العالم. ونحن نعجب كيف يمكن أن يؤدي التقدم التكنولوجي إلى العنف؟ إنه أمر واقعي، ذلك أن كل تقدم تقني، يُستغل لدعم إيديولوجيا أو عقيدة، يُعد سلاحاً قاتلاً في يدها، ويكون، بالتالي، وسيلة عنف. ولما كانت الدول، بإيديولوجياتها وعقائدها، تدّعي العمل في حقل«السلام والعدالة»، فإنها تدمّر بعضها، وهي تعتمد على التقدم التقني الذي يمدها بسلاح مهدّم يعبّر، أكثر ما يعبر، عن العنف. ولما كان الإنسان عاجزاً عن رؤية الخير في التقدم التقني، فإنه يستغله لتوطيد أطماعه العديدة التي تتراءى في مظاهر متنوعة: مظهر الدفاع عن الوطن، مظهر الدفاع عن معتقد أو وجهة نظر، مظهر محاربة العقائد الأخرى، مظهر الحفاظ على «حريات» البلدان الأخرى و«إنقاذها» من براثن العدو، ومظهر الحفاظ على«كرامة الإنسانية»، إلى ما هنالك من تعابير ومصطلحات مخدرة وجوفاء. وهكذا، يؤوّل استعمال التقدم التقني في نطاق العنف وليس في نطاق السلام والخير والرفاهية للجميع.

ثمة سيئة كبرى تنتج عن هذا التقدم التقني. فقد احتكرت التقنية العلمية زمرةٌ من الناس، أو من الدول، وسخرّتها سلاحاً لنشر سيطرتها على غيرها. فعلى مستوى الدولة، قامت الدول القوية باستغلال الدول الصغيرة الضعيفة. وعلى المستوى الفردي ـ الجماعي، تأسست شركات احتكارية كبرى لتسيطر على المنابع الرئيسية للمواد الخام في العالم، دون أن تأبه لمصير الملايين من الناس ودون أن تأخذ مصير البشرية جمعاء بعين الاعتبار. ولقد سببت هذه الاحتكارات اندلاع الحروب المحلية وإشعال الثورات أو إخمادها، حتى تستمر مصالحها في البقاء. وكما نعلم، تمثل هذه الاحتكارات قمة الصراع، وبالتالي قمة العنف لأنها وسيلة مدمرة للازدهار الإنساني والعالمي.

د ـ مآسي الحروب: تُعَد الحروب تجسيداً للعنف والشر. لذا، كانت الحروب النهاية القصوى لغريزة الحقد، والأنانية، والاحتكار، والشر، والانحطاط الخلقي، وانعدام الوعي. ومن جانبي، أُشَبه الحرب بإنسان غاضب، ازداد غضبه وتزايد إلى أن بلغ درجة اللارجوع، ولم يعد بإمكانه السيطرة على ذاته، فانفجر ودمّر. وهكذا، تكون الحرب دليلاً على انعدام الوعي، وعلى تمرد المادة المنفعلة التي تبلغ درجة الانفجار الذي يعقبه التدمير والموت المفجع. وتعبر الحرب عن فوضى العقل، وضياع مملكته، وخضوعها لملكة الأهواء والإنفعالات التي هي انعكاسات مباشرة لتراكم الأحقاد. وبالإضافة إلى ذلك، تُعدُ الحرب تمرداً على الحقيقة، وعلى النظام، وعلى الخير، وعلى المحبة، وعلى الإنسان، وعلى الوعي وكل جمال وحق... إنها المأساة الأليمة، إنها الشدة المنفعلة التي تبديها المقاومة السالبة للمادة، والرغبة في بقائها غافلة، وجاهلة ومتمردة على الغاية العظمى التي من أجلها وُجد الإنسان. ولو علم الإنسان وزر وشر الخطيئة التي يقترفها عندما يقتل، لتوقف عن القتل... الذي ينتج عن العنف وانعدام الخير.

هـ ـ مفهوم الحكم: تُعدُّ هذه الأسباب بكليتها مكملة لسبب أصيل هو مبدأ الحاكم. وكما نعتقد أن وجود الحكام الذين لا يستحقون أن يكونوا حكاماً سببٌ أساسي وجوهري في عالم العنف. ولما كانت أغلبية حكام العالم مجردين من الفضيلة، والحكمة والخدمة فإن العنف يعم، ويسود وتستمر الحروب. إن حكاماً من هذا النوع، وقد اعتمدوا مبدأ الصراع وتمثيل المصالح، لا يحققون المبدأ المنوط بالحاكم، إنهم يتصرفون كآلات، ولا يعون الدور الذي يرتبط بهم، ويجهلون الخطيئة التي يرتكبونها. إنهم صرعى عُقَد العظمة والأنانية. والحق هو أن الحكام الذين يأتون إلى سدّة الحكم، وهم لا يستحقون اسم الحاكم والاحترام الذي يُقدّم لهم، كُثُرٌ وعديدون. وليس تاريخ الأنانية غير تاريخ الحكام، تاريخ حروبهم التي تسبّبت عن أطماعهم وحبهم للغزوات والانتصارات الوهمية. فما هي الأسباب التي حرّضت حاكماً من الحكام على الحرب؟ أكانت الأسباب إنسانية؟ وهل هنالك إنسانية في الحرب؟ أكانت حضارية وثقافية وعلمية؟ وهل هنالك حكمة في الحرب؟ فلماذا حارب الحكام؟ ولماذا حشدوا الجيوش وعملوا على تقوية أنفسهم بالعنف؟ أمن أجل مصلحة بلادهم ورقيّها وتساميها؟ ولو أننا عدنا إلى التاريخ، لوجدنا أن الحكام المحاربين، الذين جابوا الآفاق، وسيطروا على الأصقاع، وأخضعوا البلدان الأخرى وقوّضوا الممالك، تركوا وراءهم أمة ضعيفة وخزينة فارغة، وأرهقوا شعبهم بالضرائب. إن حكاماً من هذا النوع يستنزفون دم الشعب والأمة، ويقودونه إلى الهلاك والخراب. وبأي اسم، وبأي حق يثيرون المجتمعات على المجتمعات؟ ماذا استفاد يوليوس قيصر من ذهابه إلى بلدان أخرى؟ وماذا ترك نابليون وراءه بعد حروبه؟ وماذا يترك الآن قادة العالم بعد حروبهم المستمرة، الساخنة والباردة، وبعد أطماعهم الفردية وجنون عظمتهم، إلاّ شعوباً أنهكتها المتاعب النفسية والجسدية، شعوباً فقدت ثقتها بالمستقبل والحياة، وبحكامها. وهل كانوا أفضل من الغزاة الذين نتهمهم بالبربرية، أو أفضل من أصحاب «العقائد» التي فرضوها بالعنف على غيرهم؟ أليس الحكام، الذين لا يستحقون مراكزهم، دعامة كبرى للعنف والصراع؟

و ـ مفهوم التربية: نجد في قيم التربية ومفاهيمها، على كل المستويات الدولية تقريباً، وسيلة، غير مباشرة، لنزعة العنف. وقد نعجب ونحن نسأل: كيف تكون التربية وسيلة غير مباشرة للعنف؟

لمّا كانت التربية الحقيقية تهدف إلى تحقيق غاية نبيلة وسامية في الحياة، هي تعبير صميم وجوهري عن غاية الإنسان نفسه، فإننا نحكم على التربية السائدة، في بلدان عديدة، بأنها لا تحقق هذا الواجب السامي. وبالفعل، لا تخرج غاية التربية عن كونها وسيلة لتعليم الإنسان المعنى من وجوده والغاية منه. ولا يتحقق معنى وجود الإنسان إلاّ بالمعرفة والفضيلة. وتتجلى المعرفة في أن يعلم الإنسان بأنه موجود في هذا العالم ليعرفه،

ويسبر أغوار وأعماق أسراره. لذا، يقضي وجوده أن يحيا وجوده باحثاً عن الحقيقة. وتتجلى الفضيلة في أن يعلم الإنسان أيضاً بأن وجوده مرتبط بغاية أخلاقية، سامية غاية السمو، تتلخص في أن يسعى لتحقيق السلام، والمحبة والسكينة التي تظهر في صورتها الناصعة في الخدمة والتضحية والسعي إلى سعادة البشرية جمعاء. ولما كان وجود الإنسان وجوداً مع الآخرين، فإن الإنسان المعزول غير موجود. فوجوده مع الآخرين يشير إلى التضامن، والمشاركة، والتكامل والتعاطف، ولا يشير إلى الانقسام والتناحر.

هكذا، تكون التربية جهداً مبذولاً لتحقيق إنسانية الإنسان. لكن التربية الحديثة، في عالم تكنولوجي وإيديولوجي منقسم على ذاته ومفعم بالعنف، تهدف إلى إشباع نهم الإنسان في مجتمعه العلمي التقني، وتشير إلى «تربية» شهواته ورغباته في الحقلين العلمي، أو المعرفي، والأخلاقي، أي الروحي. ففي الحقل العلمي يسعى الإنسان إلى اكتساب المعرفة من أجل التزوّد بمعرفة تقنية دون ربط هذه المعرفة بغاية إنسانية رفيعة. ولعل التطرف في القومية، المغلّف بحب الوطن وتقويته، يمثل هدفاً للعلم في صورته الحديثة. ولعل الإيديولوجيات القائمة تدفع الإنسان إلى تحصيل العلم وتحويله إلى تقنية عدوانية. ويندر أن نجد الإنسان الذي يتعلم من أجل المعرفة ذاتها، ذلك لأن واجبه الإنساني السامي يعني ضرورة المعرفة وأهميتها، وارتباطها بمعنى وجوده أشدّ ارتباط. لذا، نرى أن كل علم يرتبط بإيديولوجيا معينة، أو بعقيدة لا تتصل بالمغزى الذي نعزوه إلى وجود الإنسان، أو بانفعال مذهبي يسعى إلى فرض سيطرته على العالم، يؤدي إلى العنف، أو يحمل بذوره فيه. ولذا، نرى أن تقنية العلم نزعة عدوانية تؤدي إلى الحروب والسيطرة، والاعتقاد بأن العالم لا يتقدم إلاّ من خلال الصراع والنزاع. ولئن كان هذا الزعم خاطئاً، لكنه، لسوء الحظ، واقعي. وليس هذا الزعم إلاّ دليلا على أن العلم، في مفهومه التقني العدواني، يتضمن نزعة العنف... إن الإنسان لا يتعلم ليقتل، بل ليحقق الحياة، وليتفهم الوعي الكامن في الوجود.

وفي الحقل الأخلاقي، أي الروحي، تتجرد التربية الحديثة من كل مضمون إنساني تقريباً. فلا يتعلم الإنسان ليعرف ويخدم غيره بعلمه، بل لتدرّ عليه مهنته المال الكثير، أو تكون وسيلة نافذة إلى جاه أكبر، أو إلى مركز اجتماعي أهم، أو إلى تصعيد كاذب للفردية. ولهذا، نرى تقويماً للعلم وتصنيفاً له، يفضّل الإنسان منه ما يتصل بمصلحته الذاتية، وما يعبّر عن مطالبه الإجتماعية والاقتصادية، وما يرتبط بأنانيته التي تجسّد الرغبات. ومن جهة أخرى، نجد أن التربية لا تفي بمرادها وغايتها في حقل الأخلاق المجردة التي تشير إلى الواقع كما يجب أن يكون. فلا يتعلم الإنسان التطبيق الفعلي للمبادئ الأخلاقية التي تعلمها وحفظها عن ظهر قلب في الحقل الاجتماعي والإنساني. وعلى سبيل المثال، يتعلم الإنسان أن يحب غيره، أو أن يحب عدوه، نظرياً، لكنه يتعلم أن يكره القريب أو الغير، أو أن يتكبر عليه، أو أن ينبذ البعض ويلجأ إلى

البعض الآخـر، أو أن يفضل إنساناً على إنسان لسبب امتيـازات خاصـة ومعينـة، عملياً. وهكذا، تعلمه الشريعة «الحب النفعي» لمن يشاركه مذهبـه أو طائفتـه أو معتقـده، و«الكره الفعلي» لمن لا يشاركه هذا الموقف. والحق هو أن الحـب والكـره، في هـذا السـياق، مفهـوم واحد يشتمل على العنف... إنه يتعلم مبادئ الأخلاق والروح نظرياً، ويتنكـر لهـا عمليـاً. وعندئذ، يتنافى التطبيـق مـع كـل ما علمتـه وصايـا شريـعته. ولذا، نرى أن كـل تطبيـق «للأخـلاق المغـلقة» و«الروحانية المغلقة» ضمن شريعة يتنافى مع المثالية والسـمو، والأخـلاق المنفتحة، يؤدي إلى العنف. فالتكبر على الآخرين بسبب انتماء المرء إلى فئة أو طبقة معينـة أو خاصة، وبسبب امتيازات معينة مضافة، يقضي على المحبة والسلام ويستدعي العنـف. وكراهية القريب، أو التعلم من الأهـل عملية الكـره التطبيقيـة، واقتبـاس الغيبـة والنميمـة والمـراءاة بأنواعهـا وألوانهـا، تعلـم الطفـل أن يسـتجيب لشـهواته، وانفعالاتـه الحيويـة والتلقائية، وإلى نبذ السمو الأخلاقي الذي حفظه أو سمع به. وهكـذا، تتجـرّد التربيـة مـن حقيقتها لتعبّر عن العنف المبطن في الحالة الإجتماعية التي «تستغل» الأخـلاق، بمفهومهـا الضيـّق والمغلق، لمصلحتها، بمعنى أنها تدعـو إلى الأخلاق ولا تدعو إلى تحقيقهـا. وفي هـذا المنظور، نرى كيف تكون التربية وسـيلة، غـير مباشـرة للعنـف. وبالفعل، ينـدر أن نجـد المجتمع أو الإنسان الذي يعلّم الأفراد أن يعملوا، على نحو صحيح وغير مـوارب فيـه، في حقـل التطبيـق العملـي للتضحيـة والخدمـة، وأن يحققـوا المهنـة الـتي يختارونهـا لصـالح الإنسانية وليس لمصلحة الأنانية.

إن دراسـة التـربية مـن الناحيـة الفرديـة، تنقلنـا إلى دراسـتها مـن الناحيـة الإجتماعية العامـة. فـالدول، بانقسـاماتها واختلافاتهـا ونزاعاتهـا، تشـير إلى انقسـامات، واختلافات، ونزاعات في حقل التربية. فما يعلّمه مجتمع، ويجعل منه مبدأً تربوياً مثاليـاً، يرفضه مجتمع آخر، ويعتبره مبدأً تربوياً سيئاً... وعلـى هـذا الأسـاس، نـرى أن وجهـات النظر التربوية المختلفة التي تحمل التناقضات في ذاتها بسبب الإيديولوجيات والعقائد التي تقف من ورائها، تؤدي إلى العنف.

أليس ما يتعلمه الإنسان في إيديولوجيا أو عقيدة معينة خيراً ذاتياً يكافح من أجلـه الشر الذي يتولّد عن طريقة تربوية في مجتمـع آخـر، عنفـاً ناتجـاً عـن تصلـب العقيـدة أو الإيديولوجيا، وضيق أفقهـا؟ ألا تقـف المجتمعـات مـن غيرهـا موقفـاً عدوانيـاً ناتجـاً عـن تعصبها لوجهة نظر، قد تكون خاطئة، تؤدي إلى العنف والصراع؟

إن التربية، على المستوى العالمي تقريباً، تحمل بذور العنف والشر والصراع. وباسم الإيديـولوجيـات والعقائـد والتـربية المرافقة لها، يقف العالـم متأهباً لتطبيق العنـف. وإنـي أتساءل: كيف تنتهي الحروب أو تقل آثارها، والإنسـان مشحون بعدوانيـة العنـف؟ ففـي صغره، تعلم كره الفئات والمجتمعات الأخرى، أو نبذها، أو اعتبارها عـدواً يجـب القضـاء

عليه، أو محاربته بأسلوب أو بآخر، أو إذلاله والتفوق عليه. وفي صغره، تعلم قواعد المكيافيلية التي تُحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع الدهاء والسياسة البارعة القاتلة، وتعلّم كيف يتصرف لتحقيق مآربه الفردية الخاصة. ولم يتعلم هذا الإنسان، في صغره، مبدأ رفض التعلق الذي يدلّه إلى طريق الصواب والاستقامة والوعي. إن رفض التعلق بالمفاهيم المادية وبالقيم الدنيوية الكاذبة، كالملكية، والأنانية والمال والجاه... إلخ. يشير إلى تسامي الإنسان وإلى تجاوز رغباته وشهواته، وإلى إخضاع المادة لعقلانية فوقية. والحق هو أن رفض الرغبة لتحقيق الكبوحات والمكبوتات، وتجاوز انفعال اللذة الذي يتوافق مع المنفعة الذاتية، فعلٌ عميق وجوهري يرفع الإنسان إلى مراتب عليا في سلّم وجوده الروحي والمادي معاً. ولم يتعلم الإنسان، في صغره، فلسفة المحبة، والتسامح، والواجب، وعدم الاستغلال، والعقلانية المنفتحة، ولم يتلقن مبادئ احترام الغير، كل الغير، في وطنه وخارج وطنه، في عقيدته وغير عقيدته، وتقدير إنسانيته ومساواته معه في الجوهر.

تشير التربية التي تتأصل في أسس عقلية منفتحة وقلب منفتح إلى حقيقة الإنسان، في كل زمان ومكان، وإلى مساواته مع غيره في القيمة، وإلى محبته له محبة الصورة المتكافئة مع الصورة الثانية المنعكسة فيها. والتربية التي لا تزيل شهوات الإنسان في حقل الملكية، والمال، والرغبة، والتعلق، واللذة، والمعدة، والجنس، والسلطة... إلخ، والتربية التي تخضع لإيديولوجيا أو عقيدة متعصبة، قومية كانت أم مذهبية أم فردية، والتربية التي لا تطبق الأخلاق النظرية - كالصدق نظرياً والكذب عملياً، كالعفة نظرياً والشهوة عملياً، وكالمحبة نظرياً والكراهية عملياً وكالسلام نظرياً والعدوانية عملياً - هي تربية تحمل العنف في بذورها وفي إرشاداتها، وتنتهي إلى الدمار والتعاسة.

ز - التربية النظرية والتربية العملية: تُعد التربية التي تحدثت عنها، في حقلها الفردي والاجتماعي، تربية نظرية. أما التربية العملية فهي تلك التي يولد في أحضانها الإنسان أو تلك التي يعتنق قواعد سلوكها أو عقيدتها على نحو مكوّن، ومجرد من التفكير. فالإنسان يعتنق مبدأ أو عقيدة أو يتعلق به أو يرغب في فرضه على الآخرين، ويرفض المبادئ الأخرى ويرغب بالقضاء عليها، أو ينشأ في بيئة، أو في أسرة معيّنة تمتاز بصفات معيّنة مكتسبة. وعلى هذا الأساس، يؤدي اعتناق الإنسان مبدأ أو تعلقه بمبدأ أسرته، أو بيئته، أو وضعه الاجتماعي والاقتصادي إلى خلق مفهوم الطبقة. فالأحزاب العقائدية، والطوائف، والفئات الإجتماعية التي تنتمي إلى نوعية عمل خاصة، والأوضاع الاقتصادية التي يولد في ظلها الإنسان، تعبر عن الفئوية المحتجزة داخل قوقعة هي تعبير عن التعصب وضيق الأفق الفكري اللذين يترعرع العنف في وسطهما.

لا تختلف هذه الطبقات أو الفئات عن بعضها إلاّ بالدرجة، ولعل إحداها تكون أكثر تعصباً من غيرها لمفهوم الطبقة أو الفئة أو الطائفة. وعندما ينشأ الإنسان، في وضع

فطري أصيل، أو في وضع اتخذه سبيلاً واعتنق قواعد سلوكه، فإن الصراع يبدأ بين الناس، ويستفحل الأمر. ولا يكون الأمر كذلك في حال وجود تربية إنسانية راقية، وفي ظل إصلاح اجتماعي وإنساني. لكن وجود الطوائف المتعصبة ـ وفي تعصبها تشكل طبقة، ووجود الأحزاب العقائدية ـ ليس ثمة علاقة بين الأحزاب العقائدية والأحزاب الدستورية، لأن هذه الأخيرة تتسم بديموقراطية النزعة واجتماعية المنحى، والفئات الجديدة المتناحرة، يؤدي إلى سيادة نزعة العنف على مبدأ المحبة والتآخي. وينطبق ما نجده على هذا الصعيد، على الصعيد القومي والداخلي، وعلى الصعيد الدولي، ذلك لأن الدول تتعصب لمبادئها، وتتميز الطبقة بصفة الإيديولوجيا. وعندئذ، تنشب الحروب التي تنتج عن إيديولوجيا تختبئ داخل رداء اقتصادي، أو اجتماعي، أو سياسي، أو تستتر برداء مذهبي ـ طائفي، أو فكري أو نفسي. ولا تختلف أسباب الحروب لأنها، على الرغم من تنوعاتها الظاهرية، تنطلق من الإنسان ذاته. فإن كانت أسبابها اقتصادية، فإنما يعني أن شهوة الطعام والملكية، وهي شهوة بشرية مدمرة، مازالت تسيطر. وإن كانت نفسية، فإنما يعني أن شهوة الرغبة، أو التحكم، والحقد والتعلق، وهي شهوة بشرية جامحة، مازالت تهيمن. وإن كانت اجتماعية، فإنما يعني أن شهوة السيطرة وحب الاعتداء والتوسّع، والاستغلال، وهي شهوة بشرية طامعة، مازالت تسيطر. وإن كانت مذهبية ـ طائفية، فإنما يعني أن الإنسان مازال متخلفاً، وجاهلاً بحقيقة كيانه والوعي الكوني. وبالفعل، لا نستطيع أن نميز بين هذه الأسباب أو نضع حدوداً بينها، لأنها أبعاد لواقع واحد هو الإنسان، خالقها ومبدعها... والحروب، بأنواع مظاهرها، لا تخرج عن نطاق الشهوات التي، كما رأينا، هي العنف والشر.

يشير ما تقدم إلى أن التشكل الطبقي يسيء للحقيقة الإنسانية وذلك لأن الشخصية تضعف والفردية تشتد. لقد انتمى الإنسان إلى الطبقة ـ وهنا نتكلم عن الطبقات التجمعية الظاهرة ـ بولادته، أو باعتناق قواعد سلوكها. ومتى انتمى الإنسان، اضطر للدفاع عن تركيب طبقته أو فئته أو طائفته أو عن قيمه التربوية الموروثة على نحو لا واع. ولما كانت ذات الإنسان، لا روحه، هي التي تتخذ من الطبقة أو الطائفة شعاراً لها، فإنها توطد فيها نزعة العنف التي تتجسد في انفعال الكره والحقد. وعندئذ، تندمج ذات الفرد بذات الجماعة الفئوية، فتثبت الفردية وتتضاءل الشخصية، وتصبح الجماعة ـ مذهباً كانت أم طائفة أم فئة ـ فرداً تجمعياً يتميز بفردانية ذاته. إن فردية الجماعة، أي الطبقة أو الفئة، تتمرّد على فردية الطبقة أو الفئة الأخرى، الأمر الذي يعني فقدان الإنسان لحقيقته في الطبقة والطائفة، وضياع شخصيته وجوهر كيانه. ويتحول، نتيجة لذلك، إلى آلة ذاتية العمل والحركة، ومبرمجة، لا يفكر ولا ينظر إلى أبعد من إشباع مصلحته الطبقية أو الفئوية التي عبرت تعبيراً صريحاً عن وضعه الاقتصادي، أو التجمعي، أو النفسي، أو

المذهبي، أو الطائفي أو الفئوي. ويثور المجتمع على ذاته، وتنشأ الفروق المادية والمعنوية الحادة بين الناس، ويسود العنف القاتل. وهكذا، تكون الطبقة أو الفئة نزعة سلبية مدمرة تشير إلى العنف.

وبالمثل، يحمل مفهوم الطبقة المستحدثة ـ هي الطبقة الفئوية ذات النزعة الفردية، أو تلك التي نشأت نتيجة لأوضاع تجمعية معينة أو جديدة ـ بذور العنف، إنما على نحو أخف حدّة وشدة. ولما كانت الثورات الإجتماعية الكبرى قد قضت على الطبقات الرئيسية التقليدية بصورة عامة، وفتحت مجال التعليم والفرص المتكافئة، فإن طبقات جديدة نمت في صلب المجتمع الواحد اللاطبقي. لقد نشأت طبقات مستحدثة من نوع آخر، تتصف بصفات معينة، لعلّها تعادل الطبقات الماضية سوءاً. لكنها، مع ذلك، تُعد طبقات مميّزة. وإن ما يؤسف له هو أن العلم، بمفهومه المهني، بالإضافة إلى العقائد التجمعية، أدّى إلى خلق هذه الطبقات.

تُعد بعض المهن طبقات فئوية اجتماعية تتصف بصفات مادية لا تتصف بها غيرها من الطبقات أو الفئات. ويهدف الناس إلى تحقيقها إذ يفضلونها على غيرها. وأما الفرد في الفئة الجديدة فإنه يجعل من نفسه ذاتاً فردية أنانية تتميز عن غيرها لأنها تحصل على مكاسب مادية أو تجمعية أكثر. وهكذا، نرى أن مفهوم الطبقة يعود إلى الظهور من جديد بظهور العلم، والتشجيع عليه وتحويله إلى مهنة، ذلك لأن حصائل العلم لم تدرّس على نحو وافٍ، ولم تعيّن لتكون غاية إنسانية. أما العقائد الإجتماعية فقد أدت إلى بروز فئة جديدة اتصفت، أو تتصف، بامتيازات لا يعرفها، أو لا يتميز بها إلاّ مَن كان غير منتمٍ إليها. وتتصف ذاتية المنتمي العقائدية، خاصة في حالة تسلّم الحكم، أو حتى في حالة وصول هذه الفئة إلى فرض عقيدتها، إلى شعور طبقي. وعندئذ، تسود نزعة العنف، ذلك لأن الحواجز المصطنعة بين الناس تعود إلى الظهور من جديد.

إن مفهوم الطبقة، اجتماعية كانت أم عقائدية، أم مهنية، أم اقتصادية، أم طائفية، تثير مكامن الإنسان ومخاوفه. فما هي مخاوف الإنسان، وكيف تنشأ؟

حـ ـ الخوف: هو رد فعل، في الكائن الحي، يؤدي إلى الدفاع عن النفس. وليس الدفاع عن النفس إلاّ هجوماً. ويؤدي هذا الدفاع، بدوره إلى اتخاذ موقف عدائي بين فرد وفرد، وبين فئة وفئة، وبين مجتمع ومجتمع. وهكذا، يكون الخوف وسيلة لدفع العنف وتطبيقه في آن واحد، وبالتالي، لا يكون دفع العنف إلاّ بالعنف.

إن انفعال الخوف يخلق انفعال الدفاع الذي يخلق، بدوره، انفعال التسلُّح. وتشير ظاهرة استقلال الدول الحديثة إلى هذا الواقع. فالدول الحديثة، تلك الصغيرة أو الضعيفة

من الوجهة المادية، تسعى إلى التسلُّح قبل أي شيء آخر. وفي سلوكها هذا، تتخذ مظهرين ـ المظهر الأول وهو نزعة العداء المستترة أو الظاهرة، والمظهر الثاني هو واقع التخلف، أو بالحري، واقع التمزق الداخلي، وإضاعة فرصة النموّ والازدهار في نطاق الاقتصاد الداخلي أو في نطاق التعليم. ولو أننا شئنا أن نبحث في أسباب الخوف التي تدعم التسلح وتصبح خلفية له، لعلمنا أن الدول تتخذ من التسلح وسيلة تسوّغ سلوكها. إنها تخاف من أعداء وهميين، ذلك أن كل دولة تتصرف على هذا النحو. ولو أننا طرحنا على دولة معينة السؤال التالي: لمَ التسلح؟ لأجابت: للدفاع. ولو أننا طرحنا عليها سؤالاً آخر بالأسلوب التالي: الدفاع ضدّ مَن؟ لأجابت: الدفاع ضدّ أي هجوم يقع.

يحمل انفعال الخوف، في ثناياه، نزعة العنف التي تعبر عن ذاتها بالتسلُّح وبالقوة المادية الغاشمة. ألا نسمع ببربرية القوي مادياً؟ أليس هو العنف الشنيع الذي يزداد على حساب الآخر، ليستغله؟ أليست الدولة الكبرى هي التي تعلن عظمتها من خلال جيوشها؟ فلو كان الإنسان يدرك ويعي، لرفض أن يكون فرداً في قطيع ينساق إلى الموت، أو إلى الحرب، أو إلى الدفاع عن أفكار وهمية، هي نزعات، لم تكن لتوجد لو لم يخلقها أفراد بلغ بهم التعصب إلى درجة وضع صياغة مبادئ الدفاع والهجوم، والقومية والعرقية، والعقائدية المتطرفة، والطائفية الجاهلة في صيغ وقواعد ومفاهيم لعبت بعقول الناس، فبرمجتها وفق منهج... هي قواعد حوّلت الناس إلى أفراد لا يعرفون ما يفعلون.

ط ـ الإحساس بالقوة المادية الغاشمة: لا تستطيع الدول أن تدّعي بأنها تعمل من أجل السلام وهي مسلحة بالقوة المادية الغاشمة. فالإنسانية ذاتها، وهي تعبير عن إنسانية الإنسان، تتبرأ من هذه القوة المادية الغاشمة لأن سلامها لا يتحقق بالسيف والرصاص، بأسلحة العنف والشر... الإنسانية تحتاج العلم الملقّح بالأخلاق المنفتحة، والعقل المنفتح والقلب المنفتح. إنها تحتاج الإنسان الذي يعي مغزى وجوده، ويجد في كل أنواع الدمار عنفاً شديداً، وخطراً على حقيقة وجوده، وشراً يهدد قيمة وجوده في هذا العالم.

هكذا، يبدو لنا أن الإنسان لا يتعلم هذه المبادئ في الدول التي وطدّت مفاهيمها على نزعة الصراع والعنف. ولهذا السبب ذاته، يجدر بنا أن نخفف، أو نلطف، من شعور الأمم القوية مادياً. ولعلني لا أبالغ إن أعلنتُ مبدأ تقسيم الدول الكبرى إلى دويلات. فلو تمّ تقسيم الدول الكبرى إلى دويلات، لخفت حدّة شعورها بعظمتها الفارغة، ولقلّصت من إنشاء الأساطيل البحرية والجوية، وآلات الدمار والرعب، ولتوقفت الحروب والنزاعات أو تضاءلت، ذلك لأن شواطئها وحدودها تضيق، وشعورها الكاذب بالقوة يضمحل أو يتضاءل. أليس عامل التوسع، الدفاع أو الهجوم هو الذي يدفع الأمم، صغيرها وكبيرها، إلى الدفاع، فالتسلّح؟ والحق هو أن تناقص هذا العامل أو إلغاءه، يعني تناقص العنف أو إلغاءه.

ي ـ ظاهرة الاتحادات الإقليمية: تقّض هذه الظاهرة مضجع البشرية في الوقت الحاضر. وإننا نشاهد ملامحها أو ظواهرها التي تدل على هذا الواقع في الغرب والشرق على السواء. ففي كُلٍّ منهما، الغرب والشرق، والشمال والجنوب، قامت دول كبرى تؤكد على وجوب قيام اتحادات إقليمية سُميت بأسماء مختلفة، وتدعي الدفاع عن ذاتها. وتتخذ هذه الاتحادات مظهراً اقتصادياً؛ أو مظهراً عقائدياً، أو مظهرا اقتصادياً ــ عقائدياً، أو مظهراً سياسياً ـ عقائدياً. وعندما تتوطد هذه الاتحادات، تعود الإمبراطوريات لتُبعث إلى الوجود مرة أخرى. وبهذا الصدد، نبحث هذه الظاهرة من وجهتين:

ـ تتمثل الوجهة الأولى في السؤال التالي: لماذا تشكلت هذه الاتحادات؟

ـ تتمثل الوجهة الثانية في السؤال التالي: كيف تكون هذه الاتحادات خطراً على الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والدولي؟.

تشكلت هذه الاتحادات بفعل وجود نواة أساسية جمعت حولها أفلاكاً. وليست هذه النواة غير دولة قوية مسيطرة؛ إيديولوجية أو عقائدية، تستقطب حولها، وتجذب إليها، دولاً أخرى تدور في فلكها. لقد تشكلت هذه الاتحادات في سبيل الدفاع عن عقيدة معينة في ظاهرها، ومن أجل التسلط في واقعها. فهي تعمل على مدّ سيطرتها إلى جميع أنحاء العالم. ولا تختلف هذه الاتحادات، أو الأحلاف، عن الإمبراطوريات القديمة التي كانت تتركز في نواة، وتسعى إلى التوسع والامتداد في اتجاهات عديدة.

تكون هذه الاتحادات، إن هي اتخذت صفة أحلاف أو معسكرات أو تجمعات، وسيلة احتكارية كبرى. فكما أن الشركات الفردية تشكل فيما بينها احتكارات من نوع التروست والكارتل، هكذا، تشكل هذه الاتحادات الدولية فيما بينها احتكارات تظهر في شكلين: أولاً: بينها وبين بعضها. ثانياً: بينها وبين بعض الدول الأخرى الضعيفة من الوجهة المادية. ففي شكلها الأول تدور الدول الصغرى في فلك الدولة ــ الأم، الكبرى. وفي شكلها الثاني تستثمر الدولة الكبرى ـ الأم، أو تستغل الدول الصغرى وتسيطر عليها. وإن كانت هذه الاتحادات قوية جداً، عمدت إلى بناء أساطيلها التجارية والحربية، وتقوية جيوشها، لتهيمن على كل الحقول. وتدّعي هذه الاتحادات بأنها تدافع عن السلام، أو تحافظ عليه. لكنها تتجاهل أن «سلامها المزعوم» وسيلة لتحقيق أطماعها. وعلى غير ذلك، يتمثل السلام في تحقيق غاية إنسانية. هذا، لأن السلام لا يتحقق بالعنف بل بالمحبة. وهكذا، يقع العالم كله فريسة للعنف القائم في الاتحادات الدولية أو في الاتفاقيات التي تحمل بذور الحرب، أو في العقائد التي ترغب في السيطرة على العالم. وتحمل هذه الاتحادات بذور العنف لأنها تسعى إلى تدمير بعضها بأسلوب أو بآخر.

ك ـ الآراء والنظريات السلبية: تُعد ظاهرة العنف التي تسود المجتمعات الحاضرة نتاجاً مباشراً، أو غير مباشر، لهذه الآراء والنظريات التي تغـزو العـالم وتنتشـر فيـه. فقد أُغرق العالم في بحر من الآراء والنظريـات المضطربـة. وتختلـف هـذه النظريـات في أنواعهـا وصياغاتها. فقد نشأ بعضـهـا مـن أوضـاع اقتصاديـة اتخـذت كزاويـة يُطـل المراقـب منهـا إلى الوجـود، وصارت مقـولة تاريخية. ونشأ بعضهـا مـن نزعـة عبـث الإنسـان والوجـود، وضياع الإنسان ولا جدوى حياته. ونشأ بعضها من آراء فلسفية متطرفة أشد التطرف. ونشأ بعضها الآخر من آراء علمية ومادية جهلت أو تجـاهلت حقيقـة الوجـود الإنسـاني. ونشأ بعضها من آراء رمت الإنسان في أحضان السلوكية واللاوعي بمفهومه السلبي. ونشأ بعضهـا الآخر من العقائد المتصلبة والمتعصبة لشريعتها التي تزعم خير أبنائها وشر أبنـاء الآخريـن. وتتفق وجهات النظر هذه في مجالات عديدة لأنها تجمع على أمر واحد هـو التنكـر للصفـة الأساسية والجوهرية في الإنسان وهي العقل الفوقي الذي يسعى إلى الحقيقة في كونيتها.

إن سوء الفهم وقصور الإنسان ذاته في فهم حقيقة وجوده، أدى إلى ابتداع نظريات من هذا النوع. ولا يقل شـأناً عـن هـذا القصور وسـوء الفهـم، انفعـال الإنسـان ولا تعقلـه، وانغماسه في عالم اللاوعي المكبوت أو المكبوح، واندفاعه في تلقائية الرغبات المادية. وهنالك أسباب أخرى دفعت بعجلة الآراء السلبية شوطاً بعيـداً، نعـدد منهـا: محاربـة النظريـات العلمية بطريقة عشوائية مغلوطة لم تقـم علـى معرفـة عقليـة، هـذه المحاربـة الـتي دفعـت بأصحاب المنهج العلمـي إلى رد فعـل عنيـف بـدأ في اتخـاذ موقـف معـاكس مـن منـاصري النظريات الروحيـة المغلوطـة، وهـي الفئـات الـتي تسلمت أنـواع الحكم. وكـان ينـاسبهـا ويلائمها أن تعتمد هذه النظريات للاستفادة مـن كـل ظـرف قـد يُطيـل أمـد حكمهـا. وقد اعتبرت هذه الفئات غوغائية، ومسؤولة عن تـأخر المجتمعـات البشـرية وعـن ارتمائهـا في أحضان المادية السلبية؛ الجماعات التي زرعت بذور الفساد في العـالم وسـعت إلى تقويـض مبادئ الكيان والروح، وأقامت مكانها صرحاً جـديداً من العقائد مُشيّداً علـى اللاعقلانيـة. ويقـف علمـاء نفس الجنـس، وعلـى رأسـهم فرويـد، في طليعـة المُسيئين للقيـم الإنســانية الساميـة؛ أنـواع التـربية التي اعتمدت دراسة سلوك الإنسان الظاهـري، وقارنته بالسلوك الانفعالي. لقد أساءت هذه المجموعـة مـن العلمـاء إساءة كـبرى لأنهـا نزلـت بالإنسـان إلى تلقائية مادته، وأغفلت دور العقـل الفوقـي والوعـي؛ النظريـات الاقتصاديـة الـتي أعـادت سلوك الإنسان إلى وضعه المعيشي فقط، وقيّدته بسلاسل المعدة، وبمظاهر المجتمع وتقـاليده الزائفة؛ النظرة التاريخية التي جعلت التاريخ حقلاً للصراع وليـس للتكـامل، هـذه النظـرة التي ينقصها العلم الحديث الذي يرى أن المادة التي تتطور إلى غاية هي مادة عاقلة، واعية تتميز بـالوعي؛ السـلطات المذهبيـة والطائفيـة ـ الدينيـة التقليديـة ـ الـتي انحرفـت عـن

رسالتها، وأقبلت على مادية العالم أكثر من غيرها، شوّهت مبادئ الروح؛ الفئات التي أضاعت السبيل، كان واجبها يقضي بأن تكون المثال الذي يُحتذى به.

أدّت النظريات السلبية إلى إضعاف إنسانية الإنسان واختزال عقلانيته الفوقية التي تتجاوز حدود وأُطر الإدراك الحسي. فإن كان الإنسان مادة تنتهي بموت فجائي، فإنما يعني أن حياته تخلو من المعنى والقيمة. وإن كان الواقع يشير إلى هذه القضية، فإنما لنقول بأن ما من شيء يمنع هذا الإنسان من القيام بكل ما يثيره أو يجعله منفعلاً. وعندئذ، يعجز عن مقاومة الرغبات والشهوات التي تشده إليها برونق مادتها وتلقائيتها. وإن كانت الحياة تخلو من غاية، فأي شيء يُقيّد الإنسان أو يمنعه؟ وإن كانت حياته تنتهي دون أن تمتدّ في اللامحدود، أو في الوعي الكوني والحقيقة السامية، فماذا يعني وجوده؟

إن خلو الحياة من غاية علوية، هي تحقيق الوعي الكوني، دفع الإنسان إلى عالم العنف. فهو يحارب ويقتل، ذلك لأن الحقيقة، في زعمه، غير موجودة. وهو «يتحرر» من كل مسؤولية لأنه يندفع وراء ذاتيته. وهكذا، يكون العنف موجوداً لأن الآراء السلبية تعلّم الإنسان أن حياته تخلو من قاعدة فعل، هي إنسانية عليا، أو من قاعدة متافيزيائية توحّد حياته الزمنية الحاضرة وحياته الأبديّة اللازمانية. وتحرمه الآراء السلبية من إدراك حقيقة الوجود ككل. وإذ يدرك الإنسان حقيقة اتصاله مع الكون قاطبة، يعلن: لامعنى للماوراء بمعزل عن هذا العالم؛ الكون كلٌّ متحد، تتكامل فيه الأزمنة والأمكنة؛ وإن ما نفعله هنا، أو نكونه هنا، نفعله ونكونه في كل مكان كوني. لذا، يكون الماوراء حضوراً تاماً ووجوداً بكل معناه، هو الكل في الكل. يؤسفنا أن نقول: إن الآراء السلبية فصلت بين زمانية الوجود الأرضي وأبديته تماماً كما فصلت الآراء المذهبية والطائفية الضيقة، الحقيقة السامية والوعي الكوني والاتصالية عن الإنسان، فجردته من نعمة الوجود المتكامل في ذاته في حضور كامل.

لمّا كانت الآراء السلبية تعلّم الإنسان بأن حياته تخلو من القيمة والمعنى، المفهومين اللذين يعلمانه بأنه غاية بذاته، غاية تسمو على الغايات الأخرى، فإنه يندفع، نتيجة لهذا التعليم، وراء الأهداف الدنيا: كالملكية، والمال، والوضع الاقتصادي والاجتماعي، والتعبير المباشر عن رغبته الحسية... إلخ. ولمّا كانت هذه الأهداف الدنيا تشكل معنى معيشته فإنه يتمسك بها ويعتبرها الجوهر، ويتجاهل حياته المثالية الكامنة في العقل الفوقي المتجه إلى غائية الوجود. هكذا، أعدت الآراء السلبية والعلمية التقنية، غير الناضجة، تقويماً جديداً للإنسان، ودفعته إلى إشباع أهدافه الدنيا الثانوية. فقد أصبح الإنسان يقوّم نفسه، في كل نظام اجتماعي، حسب وضعه الاقتصادي. فهو يشعل الثورات، ويعلن أنواع تمرده، يقتل البشر الذين يتنازعون على سُبُل العيش. وتتسلم الفئات الضعيفة السلطة، ويهدف هذا الوضع السلبي إلى إجراء تحسين في وضع الإنسان المالي والاقتصادي

بمفهومه الضيق. وعندئذ، يسود العنف في إطار المعيشة الخالي من الغاية السامية. وينشأ صراع بين دولة ودولة، بين فئة وفئة، وبين فرد وفرد. وليس جوهر الموضوع أكثر من وجود معدة تشير إلى تحسين وضع اقتصادي تحسيناً لا يستدعي هذا الصراع العنيف.

مع ذلك، لم تفعل الآراء الروحية، التقليدية والمذهبية، شيئاً في هذا المضمار، ولم تقدم حلاً للمعضلة. كانت سلبية كالآراء السلبية ذاتها. وتحت سلطتها، اندلعت الحروب وانبثقت أنواع الصراع من أجل الأسباب ذاتها. لذلك لم تكن روحية على الرغم ادعائها بأنها سلطات روحية. وقد سادت الأهداف الدنيا في مملكتها تماماً كما سادت في مملكة الآراء المادية السلبية. وتعود المسألة بكليتها إلى أن الإنسان لم يتعلم كيف يحقق إنسانية في كلتا المملكتين. وعلى غير ذلك، تعلّم أن يسعى وراء رغباته وشهواته الاقتصادية والمادية والتجمعية. ولماّ كان تجسيد العنف قائماً في الرغبات والشهوات، بأنواعها، فلأنه نتاج لهذه الآراء المادية السلبية والتقاليد المذهبية التي تلبس الباطل رداء الحق.

ليس القوي من يعتمد العنف المادي ويمارسه، بل من يعتمد القوة الفكرية، ويحقق التكامل الداخلي، والوعي، ويحقق الغايات النبيلة في وسط الصعوبات التي تعترضه بقسوة وشدة. ليس القوي من يعتدي، بل هو من يسامح ويتحمل. ليس القوي من يتغلب على غيره بالعنف المادي الغاشم، بل هو من ينتصر على أهوائه ورغباته وشهواته. ليس القوي من يستعبد غيره ويفوز بنصيب أوفر من غنائم المال والسلع، بل هو من يعلّم غيره كيف يحقق إنسانيته ويشاركه في ميراثه وذكائه الاجتماعي. ليس القوي من يخدع غيره، بل من يرشد غيره إلى الحقيقة. ليس القوي من يصارع من أجل البقاء، بل هو من يتكامل مع غيره من أجل البقاء. ليس القوي من يتكبر على غيره، بل هو من يخدمه. ليس القوي من يهزأ بغيره ويلتذ بمأساة غيره أو يستضعفه، بل هو من يرفع مستوى غيره.

القوي بمادته ضعيف، والقوي بوعيه الإنساني والكوني قوي؛ الشجاع بمادته عنيف يسيطر عليه الخوف والضعف، والشجاع بروحه قوي بلاعنفه. هكذا، تتحقق الحياة في مبدأ اللاعنف والمحبة، ذلك لأنهما قانون الروح والوعي. ويتمثل كل من السلام والعدالة والسكينة والعلم والمعرفة والأخلاق في قانون الوعي الكوني، وهو الروح، وهي تتجاوز غلافات مادتها عبر تطورها باتجاه تحقيق ذاتها؛... هكذا، تكون المحبة، المثلة باللاعنف، شريعة الإنسانية، القوية بمثاليتها. أما العنف فإنه يعبر عن ذاته بالضعف الذي يدافع عن ذاته في مقاومة تدعى ميكانيزم الدفاع ومقاومة الحقيقة.

نستطيع، بعد هذه المقدمة الوجيزة، أن نسأل: كيف يتحقق اللاعنف والمحبة؟ إن حل مشكلة العنف في عالم بلغ درجاته العليا من التمزق والصراع مسألة صعبة غاية الصعوبة. هذا، لأن اللاعنف أصبح بعيد الاحتمال والتطبيق إذ بلغ العنف أقصاه. وتشير الدلائل إلى أن العنف قد بلغ هذا الحد الأقصى بسبب العوامل المذكورة التي تحرّضه



للناس الآخرين. والإنسان يحب صورته في الإنسان الآخر تماماً كما تحب الحقيقة السامية صورتها في الإنسان. وإذا كانت الحقيقة السامية تحب الإنسان، وتمنحه صورتها وجوهر وجودها، فحرّي بالإنسان أن يحب الإنسان الذي تتجسد فيه صورته ومثاله. وفي هذا المنظور، نسأل: كيف يحب الإنسان نفسه في الآخر؟ وكيف يذل نفسه في الآخر؟ وكيف يكره نفسه في الآخر؟ وكيف يرذل نفسه في الآخر؟ وكيف يتكبر على نفسه في الآخر؟ وكيف ينبذ نفسه في الآخر؟ وكيف يعذّب نفسه في الآخر؟ وكيف يستغل نفسه في الآخر؟ وكيف يستعبد نفسه في الآخر؟... إلخ. ولماذا يحل الرباط الذي يصله بالآخر؟.

خاتمة

الإنسان، في الحقبة الأخيرة من هذا القرن، يشعر وكأن العنف قد بلغ ذروته. ولذا، يحمل الإنسان الذي يعتمد العنف وسيلة لخلاصه بذور شقائه وفنائه. وهكذا، يشير وضعه الراهن إلى أحد أمرين: أولاً: الاستمرار في نطاق العنف. ثانياً: العودة إلى الوعي واللاعنف.

في الطريق الأولى، أي الاستمرار في العنف، يتجه الإنسان إلى هاوية التعاسة، والظلمة والجحيم. وفي الطريق الثاني، طريق الوعي والحكمة واللاعنف، يتجه الإنسان إلى السعادة والنور والنعيم. ولما كانت مسيرة الطبيعة تشير إلى تقلص العنف، فإن مسيرة الإنسان تشير إلى تقلص العنف أيضاً. وفي تصورنا، نعاين هذا العصر الذي اقترب من درجة الغليان والإنفعال وهو يهدأ، ويعتدل. فالعلوم التي اختبرت تجاربها في حقل المادة، وتنكرت للطاقة الروحية كمبدأ كوني فاعل، بدأت تعود إلى حقيقتها. وقد بدأت تعترف بوجود هذه الروح المحيية في كل مجالات الطاقة والمادة. ولذا نرى أن نظريات الفيزياء وغيرها التي تطرفت كثيراً، أخذت تعود ـ بالإضافة إلى علم الفلك والرياضيات والبيولوجيا ـ إلى نقطة انطلاق جديدة، وترى في المادة صورة أخرى، تعتبرها طاقة كثيفة، أو درجة من درجات اهتزازها. ولذا، بدأت تخفف من غلوائها. إن هذه العلوم، وقد بدأت تبحث عن الحقل المُوَحّد لكل الحقول وتعتنق النظرة الكلية الشاملة ـ النظرة الهولستية، تبحث الآن عن المستحيل، عن المجهول، عن الحقيقة في ذاتها. وسوف تعاينها أخيراً، وتقرّ بها، في مبادئ اللاتعيين، وفي دراسة الطاقة التي لن تنتهي من دراستها.

والمبادئ المتطرفة، العقائدية منها والإيديولوجية، التي أخضعت الإنسان والمجتمع لقانون صارم وحتمي، أخذت تخفف من غلوائها أيضاً، وبدأت تدرك أنها لا تتلمّس الحقيقة إلاّ في تعديل موقفها، والاعتراف بمزيد من التلاقي مع المبادئ الروحية الأخرى. لذا، نرى أن العنف الذي برز بشدة في هذا العصر سيخف تأثيره ويتقلص شيئاً

فشيئاً. هذا، لأن العنف يشبّه بإنسان غاضب، تضاعف غضبه وتزايد حتى بلغ مرحلة تتشعب إلى مفترقين: مفترق أول يؤدي به إلى الانهيار والضياع، ومفترق ثان يتعرف فيه على حماقته ولاوعيه. ولسوف يرتد إلى وعيه، ويعود إلى صوابه وحقيقته بعد أن يكون قد أدرك حماقته وتفاهة انفعاله. ولا نبالغ ونحن نقول: إن العنف السائد في هذا العصر شديد وقاس، بلغ شعبتي مفترق الطريق. ونحن نعتقد بأنه سيتراجع عن حافة انهياره وضياعه، إلى الوعي الذي يرشده إلى اللاعنف والمحبة. هذا، لأن غلبة اللاعنف أكيدة في نهاية الأمر وفق جدلية الحياة والمنطق الصاعد. ويبدو هذا التأكيد في الحقول التالية:

أولاً: إنه يبدو في حقول العلوم الفيزيائية حيث أضاءت أنوار جديدة، هي المعلومات التي تشير إلى أن الحياة والطاقة هما حقيقة المادة، وأن المادة ليست إلاّ طاقة كونية أو حياة مكثفة، ملتفة على ذاتها. وفي هذا الحقل، تظهر دلائل جديدة لروحانية عقلية وعلمية جديدة، تأخذ بيد الإنسان لترشده إلى طريق المعرفة والوعي، معرفة الحقيقة السامية والحياة فيها، والتأمل في حضورها الكلي. وفي حقل جديد كهذا، تتحقق غلبة اللاعنف على العنف، ذلك لأن الآراء السلبية التي ورثناها من القرون الماضية، والتي سعينا إلى معرفتها، والتنقيب عنها والتدقيق فيها، ودلت على حقيقة أخرى، أدت إلى العنف. ولم يكن بزوغ التجربة العلمية إلاّ رؤية نور بعيد في آفاق المعرفة، ودليلاً على انبثاق فجر جديد للاعنف، تتروحن فيه المادة، وتتعرف على سكينتها، ويتعرف الإنسان على جوهره.

ثانياً: إنه يبدو في حقل العلوم الإجتماعية التي تشير إلى إفلاس النظريات السلبية، الفردية والتجمعية التي لم تؤسس قاعدتها على الإنسان بقطبيه الروحي والمادي. فقد عانت هذه العلوم من نقص في تركيبها. إنها شُيدت على مغالطات التاريخ ـ التاريخ السلبي، واعتمدت العنف سبيلاً لحل مشاكلها. وفي الحقبة الأخيرة، تجد هذه العلوم إيجابها في ذاتها، وهو اللاعنف الذي هو الحقيقة التي أضاعها الإنسان ونفاها. لذا، تقضي الضرورة بعودته إليها في وضعه الاجتماعي المتمثل بالسلم، والتآلف والمحبة.

ثالثاً: إنه يبدو في حقل العلوم الإنسانية التي تشير إلى وجود عقل فوقي يتجاوز سلوكه الآلي. وبالفعل، تتراجع هذه العلوم ـ التي تبنت، في حقل البيولوجيا والفيزيولوجيا وعلم النفس، نظرة مادية عن الإنسان ـ عن موقفها الفكري، وتتطور إلى معرفة أكثر عمقاً، تلمح من خلالها أشعة الروح والجوهر. وليس تطور المعرفة، وعدم توقفها عند حدّ معين، إلاّ دليلا على روحانية الأشياء، اللانهاية فيها والوعي الكامن في باطنها.

لا تكتمل غلبة اللاعنف إلاّ بفعل إنساني. هذا، لأن الإنسان هو القائد الذي يبدعه ويوجهه. لقد ابتدع الإنسان العنف، ويجب عليه، نتيجة لذلك، أن يحقق اللاعنف حتى يعود إلى حالته الإنسانية الفطرية والطبيعية؛ اللاعنف والسلام قبل انهيار ملكوت روحه

ووحدة كيانـه، والعنف بعد تدمير ذلك الملكوت. ولماّ كان الإنسان قد بلغ درجـة الإشباع بعد انهياره، فقد وجد نفسـه مضطراً للبحـث عـن الخـلاص ــ والخـلاص قـائم فيـه. في روحانيته، أي مثالية وجوده، التي هي حياته في الحقيقة السامية أو في الوعي الكوني. وفي سبيل تحقيق غلبة اللاعنف على العنف، يجدر بنا أن نتقدم ببعض الحلول الأولية:

أ ـ الانفتاح العقلي الذي يشير إلى تبني العقل موقفاً إيجابياً من المبـادئ الأخـرى. فواجب الإنسان يكمن في تفهم المبادئ الأخرى، والاعتراف بالآخر. ويؤلمني أن أجد غالبية الناس يجهلون مبادئ غيرهم المذهبية والأخلاقية والاجتماعية أو لا يلمّون بمضامينهـا كمـا يـنبغي. وعـلى هذا الأساس، يقفون من بعضهم مواقـف متناقضـة وعدائيـة. فكلمـا زادت المعرفـة بـآراء الآخريـن ومبادئــهم، زادت المحبـة والوعـي والانسجام. لـذا، كـان العقـل المنفتح دليلاً أو سبيلاً إلى اللاعنف.

ب ـ الحوار الإيجابي الذي يشير إلى محاولة الإنسان التي تبغي للوصول إلى نقطـة تلاق مع الآخرين. هذا، لأن انعدام الحوار سبب أصيل للعنف، يؤدي إلى التبـاعد وانعـدام التلاقي، فالبغضاء والعداء. ويعد الحوار نتيجة أكيدة للانفتاح العقلي والقلـبي الـذي يعـني إقدام الناس على دراسة مبادئ بعضهم دون تبني موقف سلبي أو حكم مسبق منـاقض. إن دراسة مبادئ الغير بعقلية منفتحة، وقلب منفتح وإرادة فهم تتجرد من الإنفعال والتعصب، وتتصف بأمل اللقاء واعتناق الأفضل، تؤدي إلى محبة متزايدة، وتتركز في اللاعنـف. وعلـى غير ذلك، تعزّز كل دراسة يبتغـي الإنسان منهـا تهديـم غـيره أو نبـذ مبادئـه دون اعتمـاد الوعي، كما هو الأمر في الواقع، أنانية الإنسان، وتقوض ملكوت حقيقته.

جـ ـ الموقف الإيجابي الذي يشير إلى احترام الإنسان الآخر مهما اختلف موقفه أو نظرته إلى الحيـاة، أو مذهبـه، أو عقيدتــه، أو عرقــه أو لونـه... إلخ. هـذا، لأن احـترام المبادئ الأخرى خطوة أولى باتجاه اللقـاء. ففـي هـذا الاحـترام، يتم تقارب الإنسـان مـن الإنسان الآخر، ويساعده على تفهم وجهة نظره قبل الحكـم عليهـا أو قبـل الوقـوف منهـا موقف العداء. ولذا، يستحيل بناء هيكل الإنسانية أو معبدها، تلتقي فيه الآراء من أطـراف العالم كلها، ما لم يتأسس هـذا البنـاء علـى مبـادئ الاحـترام والانفتـاح العقلـي والقلـبي، والتحمل من أجل تحقيق حوار تتآلف فيه الآراء وتتعاطف. ويعد هـذا التـآلف أو التعـاطف قاعدة اللاعنف والمحبة.

نحـن نـرى أن كل عـداء بين الناس ينطلق من مواقفهم العـدائيــة الناتجـة عــن سـوء الفهم النـاتج، بـدوره، عن تلويـن العقل بلون معيّن. وتتسبب هـذه المواقـف العدائيـة من ضيق أفق الفكر، وتصلب الموقف العقلي وتعصبه، ومن الاعتقـاد بأفضليـة إنسـان علـى إنسان، أو فئة على فئة، أو أمة على أمة، أو مذهب على مذهب، وفق ما تفرضـه شـريعة دنيوية أو غير دنيوية تشير إلى أن فئة من المجتمع الإنساني حازت على موهبـة الخـلاص

والنعمة أكثر من غيرها. ولهذا، فقد اندلعت الحروب المذهبية والعنصرية والعرقية. فمن الوجهة المذهبية، انطلقت أفضلية شعب على شعب آخر؛ ومن الوجهة العنصرية، انطلقت أفضلية عرق على عرق. وإضافة إلى ذلك: تعتمد الوجهة العنصرية على معالم عديدة، معنوية ومادية. ويؤسفنا أن نقول: إن الاعتقاد بهذه الأفضلية، على كل المستويات، يؤدي إلى العنف والعداء والحرب. وعلى غير ذلك، يؤدي الاعتقاد بأن للأمم والشعوب طرقاً للخلاص خاصة بها، تلتقي في نقطة أو نقاط مع طرق غيرهم، إلى اللاعنف والسلام والمحبة.

لمّا كانت البشرية تتنوع وتتعدد، فإنه يجدر بالأمم والشعوب والأفراد ألاّ يجردوا غيرهم من وعي الحقيقة أو مقاربتها، أو أن يعتقدوا بوجودهم الوحيد في هذا العالم، وبأنهم أصحاب الحق وأتباع أو أنصار الحقيقة والأوصياء عليها، أو أنهم فُضِّلوا على غيرهم أو خُصّوا وحدهم بالحياة والموهبة والخلاص.

الفصل الثاني

الإنســــانية

الإنســانية جامعـة شاملــة، وكذلك الإنســان. إنهـا تمتد علـى الكـون المــادي والروحي. وشمول الإنسانية هذا يجعل البشرية أجمعها أسرة كـبرى واحـدة تنعم في كنـف المحبـة والكـل الشـامل. فـإذاً النـاس جميعهـم أخـوة يجتمعـون في الحقيقـة السـامية وفي الإنسان. وكل إنسان أخ لكل إنسان، بل جميع الناس «إنسان واحد»، بوجود واحد وصـور كونية متعددة من الناحية الشكلية فقط. إن تعليم المحبة هو أن شمولها العالمي، الإنساني ـ الجامع، إنما يرتكز على عقيدتهـا العظمـى بـأن جميـع النـاس، علـى اختـلاف أعراقهـم وألوانهم وأممهم، يؤلفون جسداً واحداً ـ مادة واحدة ـ وروحاً واحدة لا تتناقض مع ذاتها.

المحبة تقود الفرد ـ والفرديـة قـوة سـلبية مدمـرة لأنهـا تعـزل ذاتهـا عـن الأفـراد الآخرين، وتسيطر عليها الأنانية؛ والشخصية قوة بانية لأنها تحتفظ بجوهرهـا مـن خـلال الآخرين ـ إلى رؤية الإنسان نفسه في غيره، إلى معرفـة نفسه في الآخريـن؛ إلى نفاذ فرديته في غيرها واستغراقها فيها ـ وهذه هـي التضحيـة بـالذات، وإلى الشعور بوجـود الأفـراد في جامعة تسمى الإنسان، وهو صورة المطلق ـ الجامعة. فهي إذن شعور بـالكثرة في الوحـدة، بالأفراد في الإنسان، بالأجزاء في الكل. وهي وجود شامل ترى فيه الأنـا ذاتهـا في الكـل ـ الواحد. لا أفراد هناك، بل تنوعـات لفـرع إنسـاني واحـد تبلـغ درجـة الالتقـاء المطلقـة في الإنسان. ولما كنت إنساناً وكنتَ إنساناً، كان لقاؤنا في بعضنا، أنت فيَّ وأنا فيك.

والمـحبة مبدأ يتعالى على كل مبدأ آخـر لأنهـا شـريعة الوجـود. ولـما كـان المطلـق هو«المحبة»، كانت المحبة أنبل ما في الكون. «فالمطلق ـ المحبة» يجمع الكـون كلـه فيـه، لذلك تحيا العوالم كلها بعضها مع بعض في سكينة المطلق. فالمحبة هــي الجاذبيـة في لغـة العلم. هي جاذبية الخلية للخلية، والذرة للذرة، والجوهر للجوهر، والنوع للنوع، والإنسان للإنسان، والكواكب لبعضها. هي إذن تماسك الوجود، وتناغمه، بعضه مـع بعـض في كـل متحـد. ولولا هذا الملاط، ملاط «المحبة ـ الجاذبية» لتنـافرت العنـاصر وانفـرط عقـد الكـون

والوجود. لذا، تجذب الأشياء والموجـودات كلهـا بعضهـا إلى بعـض في المطلـق «المحبـة ـ الجاذبية».

والمحبة، التي هي التضحية، هي تقدمة الإنسان لذاته. وتعني هـذه التضحيـة أن الإنسان الذي يرى نفسه في الآخرين يتحد بهم ويكون واحداً معهم. وعندما يضحـي، فإنـه يضحي من أجل الجميع، يضحي باسم الإنسانية جمعـاء، لكـي يتـم الخـلاص لهـا، من خلال الإنسان الواحد الذي يمثلها خير تمثيل. وأعظم تضحية إنسانية هي محبـة الإنسان للإنسان.

تتحقق الإنسانية في شعور الإنسان بعالميته وشموله. ولما كـان الإنسـان الواحـد قـد وُجد بأنواع عديدة في جميع أنحاء العالم[٢]، فإن فكرة عالمية الإنسـان تتخلـل جميـع الأمـم والشعوب في جوهر الإنسـان الواحـد، المجـرد والمشـخص الواقعـي. والإنسـان المجـرد هـو الشعور بإنسانية الإنسان. وليسـت الإنسـانية إلا إنسـانية هـذا الإنسـان: إن هـذا الإنسـان المجرد هو صورة الإنسان الواحـد في الأنـواع الإنسـانية، هـو فكـرة الإنسـان الشـاملة. أمـا الإنسان المشخص الواقعي فهو الإنسان الكـائن الحـي العـاقل، الـذي يهـدف، مـن خـلال تنوعه وتعدده، إلى غاية واحدة، ويشارك في فكر واحد ويتعاطف في شعور واحـد. إن آمـال الإنسان المتصاعدة من أنحاء العالم كله تشـير إلى وحـدة الوجـود الإنسـاني وإلى تحقيقـه في شعور واحد متكامل.

إن عالمية الإنسان مبدأ يحثنا على احترام الإنسان وتقديره وإعلاء شأنه. فلا يحـق للإنسان أن يقتل الإنسان، أو يعتدي عليه، أو أن يستثمره أو يستغله، أو أن يحقـد عليـه ويكرهه، أو أن يرذله. والإنسان الذي يتصف بهذه الصفات السلبية يقترف جريمة شـنعاء. فالإنسان الذي يكره نفسه، يكره الآخـرين. والإنسان الذي يكره غيره ويقتله، يكره ويقتـل الإنسان كفكرة ووجود. والإنسان الـذي يكـره غـيره، يكـره الإنسـانية، كواقـع وتشـخيص وفكرة. والإنسان الذي يكره غيره، يكره المطلق. لذا، لا يحق لنا أن نصطبغ بهـذه الصبغـة المادية والسلبية للأسباب التالية:

أولاً ـ إن كنا نعتبر الإنسان ثمرة تطـور الكون، فإنه لا يحق لنا أن نقلل من أهمية وجوده. إن تربية الشجرة والعناية بها تشيران إلى غايتها. وتتجلى هـذه الغايـة بثمـرة هـي نتاج وجود الشجرة. ولهذا، نعتبر القضاء على الثمـرة جريمـة نكـراء لأن الغايـة الـتي مـن أجلها وجدت الشجرة تنعـدم. وينطبق هـذا المثـل على حقيقـة الإنسـان وواقعـه. لـذا، لا

[٢] دلت بحوث الباليتولوجيا أن الجنس البشري قد وجد في أنحاء العالم كله. فقد أشارت الهياكل العظمية التي وجـدت في بقاع العالم العديدة إلى أن وجود الإنسان لم ينحصر في بقعة دون الأخرى.

يحـق لنـا القضاء على الإنسان، ثمرة تطور الوجود والغاية منه، وقد فعلت الطبيعة أحقاباً زمنية مديدة لإثماره. فالغاية التي وجدت من أجلها الطبيعـة غايـة نبيلـة تسـتحق الإكـرام والتمجيد والمحبة.

ثانياً ـ إن كنا نعتبر الإنسان صورة الحقيقة السامية غير المنظورة وغير المحـدودة، فإنه يستحق التقديـر والتكـريم والمحبـة. فالإنسـان، الـذي يحيـا ضمـن دائـرة الوجـود، يتجاوز المحدود؛ وليس شعوره باللامحدود غير دليل على لامحدوديتـه. لـذا، يخـرج عـن نطاق دائرة الوجود المحـدود بهـذا الشـعور. فـإذا قُتـل إنسـان، أو أهـين. أو اسـتثمر، أو استغل... إلخ، فإن الجريمة تقترف ضد المطلـق الـذي يوجـد في الإنسـان ويتجـاوزه في آن واحد، وضد الإنسانية جمعاء، إن الإنسان، مبدأ الكون وغايته. يستحق الإكرام والتمجيـد والمحبة.

ثالثاً ـ إن كنا نعتبر الإنسان مثالاً شاملاً لوجود البشر أجمعـين، فـإن كـل إهانـة تلحق به، تلحق بالجنس البشري أجمعه. إن احترام الإنسان يعني احترام الإنسانية كلها. والعناية به تعني العناية بالبشرية كلها. ولـا كـانت محبـة الإنسـان الواحـد تعـني محبـة الإنسانية جمعاء، فإن الفكرة تستحق الجهـد. إنـي أرى العـالم كلـه مـن خـلال الإنسـان؛ فالإنسانية هي تحقيق إنسانية الإنسان الواحد. فإن كنت ألحق الأذى بإنسان، فإنما ألحق الأذى بجميع البشر، وإن كنت أحب إنساناً واحداً فإنما يعني بأنني أحب جميع النـاس. ويجـدر في هذا المـجال، أن نفرق بيـن المحبة والحب. فالمحبـة لا تنبـع مـن أي مفهـوم مادي لأنها مطلقة، غير مشروطة.

رابعاً ـ إن كنا نعتبر الإنسـانية متنوعـة في لونها وعـرقها، في فقرها وغناهـا، وفي أقطارها، فلا يحق لنا استغلال الآخرين أو كرههم. إن التنوع يشـير إلى التكـامل ولا يشـير إلى التناحـر. وإن كنا نعتبر أناساً أفضل من أنـاس آخريـن، لأسـباب المعيشـة أو البيئـة أو اللون أو العنصر، فإن الإنسان، في رحلة حياته الأرضية، يمر في هذه الأطوار كلها ويشـتمل عليها. وإن هو احتقرها في غيره، فإنما يحتقرها في نفسه. إن كنت أعتبر غيري عبداً، فأنـا عبد مثله في مجالات عديدة. وإن كنت أعتبره زنجياً، فأنا أكثر سواداً منه في داخلـي. وإن كنت أعتبره فقيراً أو متخلفاً، فأنا أكثر فقراً منه وأكـثر تخلفاً في أنـواع شـتى. إن محبـتي للإنسانية تدفع بي إلى عدم رؤية كل ما أعتبره عائقاً أو فاصلاً بيني وبين الإنسان.

خامساً ـ إن كنا نعتبر الإنسانية تسعى لغاية، فإنه لا يحق لنا أن نعمـل لتثبيـت التفرقة العنصريـة والانقسام الإقليمي والحـرب. إن الغـاية تشـير إلى تـلاقي الأهداف الـتي تتفرع من الغاية الأصليـة. ولا تتحقـق هـذه الغايـة إلا بالمحبـة واللاعنـف والعيـش بسـلام وسعادة مع الآخرين.

إن عالمية الإنسان، كونه ينتمي إلى عالم واحد، والأخوة الإنسانية لا تتعارضان مع اجتماعيته، كونه ينتمي إلى وطن. فالإنسان شبيه بالبؤرة التي تشع في اتجاهات ثلاثة: أولاً من كيانه إلى ذاته. ثانياً ـ من كيانه إلى المجتمع الذي ينتمي إليه. ثالثاً ـ من كيانه إلى العالم.

في البؤرة الأولى يشع الإنسان وفق قاعدة أخلاقية فطرية تعبر عن ناموس روحي، غير مكتوب، نحت فيه منذ الأزل. وتعتبر هذه المرحلة الأولى أهم المراحل الثلاث بأجمعها، ذلك لأن الإنسان الجوهر، المجرد، لا يسعى وراء الأخلاق والغايات النبيلة ما لم تكن قائمة فيه. ولذا، كان عليه أن يحققها أولاً. ومتى حقق الإنسان معنى وجوده والغاية منه فإنه يشع في البؤرة الثانية التي هي المجتمع. ففي إشعاعه باتجاه المجتمع يحقق الغاية من وجوده في المجالين الشخصي، الإنسان الماهية والمجرد، وفي المجال الاجتماعي، الإنسان الواقع والتحقيق. أما البؤرة الثالثة فإنها تتجلى في نظرة إنسانية تتجاوز حدود المجتمع إلى الإنسانية عامة، وإلى الكون ولانهايته. وتعتبر هذه البؤرة تحقيقاً لإنسانية الإنسان، وهو يشعر بانتمائه إلى الوجود كله وإلى اتصاله معه.

الإنسان في هذه المراحل الثلاث التي تعبر عن مثال واحد، هو إنسانية ومركزية الإنسان، يشبه الخلية التي تمتلك نصف قطر مشعاً لذاتها لكي تشكل ذاتها، ونصف قطر آخر مشعاً تمده إلى الخلية الأخرى، التي هي الآخر، أي الإنسان الآخر، لكي تشكل وجوداً. وتمتد إلى العضو لكي يتم المجتمع ويكتمل. فالعضو هو المجتمع، والامتداد هو الآخر، والخلية هي الإنسان. وليس من شك أن العضو جزء ملتحم مع مجموعة تسمى الجسد، أي الكل؛ وليس هذا الكل غير الإنسانية. لكن تشكيل العضو يبرز إلى الوجود لأنه يغلف ذاته بذاته بسبب تفاعل الأفراد، أي الخلايا، أي الوحدة الأساسية. ولذا، يقتضي الواجب خدمة المجتمع أولاً والعالم ثانياً. ومع ذلك، يجب ألا تتناقص خدمة المجتمع والمحبة التي نضفيها عليه مع الخدمة ومع المحبة التي نكنها للإنسانية جمعاء. فالمجتمع، في صورة الأمة، والعالم، في صورة مجموعة الأمم، يتلازمان ويتكاملان في تقويم الإنسان كوجود شامل وكلي، يتجاوز الحدود والأمكنة، والأزمنة، إلى العالمية والشمول والأبدية... إلى الإنسانية والمطلق... وفيهما يلتقي الزمان والأبدية.

إن نظرة كهذه تعمل في عالم الواقع والتطبيق، توجه الإنسان، الذي هو مصدرها، إلى المحبة واللاعنف. وإن تربية تقوم على هذا المبدأ، مبدأ عالمية الإنسان، كفيلة أن تضع حداً للعنف والصراع، بأشكاله كلها. فالعالم الذي لا يتجزأ ولا ينقسم، بسبب إنسانية الإنسان، يتوقع تحقيق الإنسان لغايته الإنسانية الإجتماعية الشاملة، والكلية، والعالمية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

المغزى الأخلاقي لوجود الإنسان

«شيئان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال، يتجددان

ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر في التأمل فيهما: السماء

ذات النجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في صدري».

ـ عمانوئيل كانت ـ

يوجد تباين بين وجهات النظر الأخلاقية. ويعود هذا التباين إلى الموقف الذي يتخذه الإنسان إزاء الوجود الروحي والمادي والاجتماعي. لقد وُضعت الأخلاق في قواعد مختلفة ومتعددة قال بها أناس متباينو الفكر والعقيدة. ومن بين وجهات النظر هذه تسوّغ المكيافيلّية الوسيلة بالغاية. فالغاية تعبّر عن الوسيلة بأي شكل من الأشكال[٣]. لذا، تعد أخلاق مكيافيلي أخلاقاً نفعية ترتبط بالمصلحة الخاصة وتسوّغ الخير الذاتي المؤقت[٤]، وذلك لأنها لا تعتمد قبْلية هي قانون نحت في صدر الإنسان، بل تعتمد المهارة والذكاء المبطّن بالسلب، وتشجع على ربط الأخلاق بالموقف الآني. وهكذا، تكون نظرية مكيافيلي في الخير مهدمة لأن الخير، في نظره، يعني المنفعة التي تسوّغ ذاتها. ولمّا كانت المنفعة تختلف من شخص إلى شخص آخر، ومن فئة إلى أخرى، فإن أخلاق مكيافيلي تخلو من قاعدة عمل.

[٣] الغاية تعني الخير المطلق، فلا غاية دون خير. وهكذا، لا يستطيع الإنسان أن يقول: غايتي هي أن أكون لصاً أو كاذباً أو مخادعاً أو مستغلاً.

[٤] ليس الخير الذاتي خيراً لأنه ينقلب إلى شر في نهاية المطاف، هو لذة مؤقتة.

ومن وجهات النظر الأخلاقية الأخرى، نذكر رأي نيتشه الذي قسم الأخلاق إلى قسمين هما: أخلاق العبيد وأخلاق السادة. وقد أدت هذه النظرة إلى خلق سوبرمان نيتشه، أي الإنسان الأعلى الذي يتخذ من إرادة القوة قاعدة لفعله، ومن تهديم القيم وإعادة تقويمها مثالاً.

ولا ندري كيف تستطيع وجهتا النظر المذكورتان أن تصقلا شخصية الإنسان الذي يريد أن يحقق إنسانيته. وكل ما نستطيع قوله هو أنهما لم تعبرا تعبيراً صحيحاً عن حقيقة ما زلنا نبحث عنها. ونسعى إليها لكي نكونها°.

وإلى جانب هاتين النظريتين، طُرحت آراء أخرى تحاول أن تضع الأخلاق في قواعد ثابتة لا تتبدل. وتعد هذه القواعد مجموعة من الأوامر والنواهي. وفي هذا المجال نذكر أنواعاً أربعة منها:

١ ـ الأخلاق التي تعتبر البساطة والتواضع والتسامح قمة عليا: هي أخلاق تمت بصلة وثيقة إلى الشريعة التي تشمل مجموعة الأوامر أو النواهي التقليدية، كما تمت إلى الفعل الأخلاقي الذي يجعل من الإنسان كائناً أخلاقياً متفوقاً˙.

٢ ـ الأخلاق التي تعبّر عن الفضيلة والمعرفة. وتعود هذه الأخلاق إلى فلاسفة أبانوا أن الفضيلة معرفة والمعرفة فضيلة. وتُظهر لنا هذه الأخلاق أن المعرفة هي الوسيلة والغاية، وأن الجهل مصدر الشر.

٣ ـ الأخلاق الديموقراطية التي تفرض على الإنسان أن يحترم غيره وفق قاعدة القانون، وأن يقف وإياه على مستوى واحد بغض النظر عن بعض الفروق البسيطة. وتُعد هذه الأخلاق قاعدة ذهبية لتوطيد العلاقات الإجتماعية المتبادلة بين الناس.

٤ ـ الأخلاق الاقتصادية التي تجعل أخلاق الإنسان نتاجاً لوضعه الاقتصادي. وتجعل هذه النظرية الإنسان فرداً تجمعياً واقتصادياً يخضع لقوى الإنتاج المادي ومستواه.

° الأخلاق هي الواقع أو الوجود كما يجب أن يكون. وينطبق هذا التعريف على الطبيعة والإنسان. الأخلاق فعل مبدع للطاقة الداخلية وطاقة الكون التي تسعى إلى تحقيق الوجود بكماله.

˙ الشريعة المكتوبة هي مجموعة من النواهي؛ هي أخلاق وُضعت للنهي عن واقع، وردع عن خطأ. والشريعة الروحية هي شريعة غير مكتوبة بالحرف؛ هي شريعة مكتوبة في القلب والعقل؛ هي مجموعة من الأوامر. هذا، لأن الفعل الأخلاقي فعل آمر. الشريعة المكتوبة تنص على القاعدة الناهية التالية «لا تكذب»، والشريعه الروحية والخلقية تنص على القاعدة الآمرة التالية «كن صادقاً». والفرق بينهما كبير جداً.

هكذا، تختلف وجهات النظر الأخلاقية بحيث أنها لا تلتقي في نقطة واحدة. فالمكيافيلية لا تعد أخلاقية في صميمها لأنها لا تطبق هذه الأخلاقية في كل زمان ومكان، وفي كل سلوك أو فعل؛ ونيتشه لا يعلّم أخلاقية صحيحة لأنه يعتبر الأخلاق نتيجة لفرض إرادة القوة التي هي، في أصولها، غير واعية. ونحن نسامح نتشه إن هو قصد من إنسانه الأعلى الهدف الذي يحققه التطور؛ أي الصورة المثلى للإنسان. أما القول بأن الأخلاق تقوم في المعرفة، فإنه يحصر مفهوم هذه الأخلاق بفئة الفلاسفة والحكماء والعلماء دون سواهم، وذلك لأنهم وحدهم قادرون على بلوغ المعرفة والفضيلة عن طريق التفكير والتأمل، وتجرد من لا ينتمون إلى هذه الفئة من الأخلاق لأنهم لم يحققوا مستوى عالياً من المعرفة، وتجعل من الفئة القليلة العارفة أسياداً ومن الفئة غير المفكرة الكثيرة عبيداً. وهذا، ما لا تقره الأخلاق التي نعتبرها التعديل الدائم لتحقيق غاية إنسانية. لذلك، بقي علينا أن ننادي بنوع واحد من الأخلاق هو أخلاق البساطة والتواضع والمحبة لأنها قادرة أن تكون قاعدة عامة لكل بني الإنسان.

نحن لا ننكر أن أخلاق المعرفة والفضيلة هي درجة عليا في سلّم ارتقاء الإنسان. ولكننا نأخذ عليها ضيق إطارها... فهي تترعرع ضمن حدود فئة واحدة من الناس... فئة قليلة من المفكرين... ويبقى الجزء الأكبر من الإنسانية متخلفاً. ولا نشك في أن المعرفة أخلاق عالية إن هي طُبقت في سبيل إعلاء شأن الإنسان... ذلك أن أخلاق الإنسان تتطور وتتعدّل كلما ازداد الإنسان معرفة وبالتالي فضيلة. إن معرفتنا للكون تقرّبنا من شعور خفي يحتوينا، ويرينا حقيقة عظمى هي الاتصالية الكونية. ومن معرفتنا لهذه الحقيقة أو من شعورنا بها، تنشأ فينا فضيلة كبرى.

أما أخلاق نيتشه المعبّر عنها بأخلاق السادة وأخلاق العبيد، فإنها تجزئ العالم إلى قسمين: العبيد والسادة. وما لا نشك فيه أن السّادة يمثلون الأقلية بينما يمثل العبيد الأكثرية. وتؤدي هذه النظرية إلى خلق فئة قليلة قائدة وفئة عديدة تابعة، كما تؤدي إلى الديكتاتورية وإلى المساوئ التي تنجم عنها، ناهيك عن فوضى تقويم أخلاق السادة والعبيد. لذا، لا يمكننا أن نقر بأخلاقية إنسان نيتشه الأعلى لأنه إنسان تفوّق على أقرانه بإرادة وهمية استخلصها من عظمة وهمية.

والأخلاق الديموقراطية تعتمد، من جانبها، المنفعة الإجتماعية العامة؛ لكنها تفقد التقويم الأخلاقي الذي ينبع من وجود قبْلي. ويكون الإنسان، بحسب هذه الأخلاق الديموقراطية، عنصرا اجتماعياً يعمل للمجتمع ويضحي في سبيله. لذا، لا تتسنّم هذه الأخلاق الذروة المثلى لأنها تستجيب للدوافع الإجتماعية وتتغاضى عن حقيقة عظمى هي أن الإنسان غاية بذاته. لهذا، لا نزال نرى شيئاً من التخلّف الأخلاقي في الأنظمة الديموقراطية التي حوّلت أخلاق الإنسان الطبيعية إلى أخلاق اجتماعية يعمل فيها عامل

الحرية بصورتها الغامضة، وعامل المساواة الذي لا يقوم على قاعدة أصلية للمساواة، وعامل الأخوّة الذي لا يطبق كما ينبغي.

يستحيل، في نظرنا، أن تكون أخلاق الإنسان نتاجاً لواقع اقتصادي، ذلك لأننا نفرّق بين المعيشة والحياة. فالمعيشة هي الواقع المادي الذي يشير إلى مستوى العيش. والحياة هي الوجود الإنساني بكامله وكليته. وفي رأينا أن الإنسان يحيا في نظامين: نظام المعيشة وهو نظام الزمن، ونظام الحياة وهو النظام الكلّي والكوني. وإن كان نظام المعيشة يعتمد على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فيكون الإنسان فرداً اجتماعياً واقتصادياً، فإن نظام الحياة يعتمد على الوجود في معناه المطلق: دراسة الوجود وفهمُه؛ دراسة الإنسان وفهمُه؛ دراسة الحياة وفهمها؛ ودراسة الغاية من وجود الإنسان وتطبيقه. وهكذا، تتفوق الحياة على المعيشة إذ أرى أن الإنسان يحيا أكثر مما يعيش، ويستطيع أن يحيا بقليل من المعيشة وبكثير من الحياة... هكذا، يحيا الأخلاقيون ويعيشون في نطاقات الحياة الإنسانية المتنوعة.

إذ نقف أمام هذه التناقضات الظاهرية التي ترمينا في هوة الضياع، نسأل أنفسنا: ما الغاية الأخلاقية من وجودنا؟ كيف نبرر أخلاقية وجودنا؟ لماذا تجعل هذه الأخلاقية الإنسان غاية بذاته؟ كيف يكون الإنسان ما يجب أن يكون لا ما هو كائن؟ وما معنى الأخلاق الإنسانية التي نتحدث عنها في كل زمان ومكان، وتكون قاعدة عامة، كونية وشاملة؟

نود، في هذا المجال، أن نجعل من موضوعنا بحثاً يؤدي إلى إرساء قاعدة نتخذها سلوكاً إنسانياً عاماً تتضمن في ذاتها الجوانب الإيجابية من النظريات العديدة المطروحة. ولتحقيق هذه القاعدة، يجدر بنا أن نبحث في الأخلاق من بعض المعالم التي هي مكوِّنات لجوهر الإنسان.

أولاً ـ الأخلاق مفهوم قبْلي

في الإنسان قدرة فاعلة للخير، هي طاقة طبيعية كامنة فيه. وتتجلى هذه الطاقة في تصرفات بسيطة وفي أنواع متعددة للسلوك كالرأفة، والعطف، والمشاركة الوجدانية، والإصغاء إلى نداء الضمير، وبعض التصرفات الأخرى التي تظهر حتى عند الأطفال الصغار عندما ينبهون الكبار بأنهم، على سبيل المثال، لم يكونوا صادقين. وتتجلّى هذه الطاقة أيضاً، حتى في أشد الحالات النفسية ظلماً وكبرياء، عند من نُطلق عليهم مصطلح المجرمين والخطأة والقساة الذين، في حالة من حالات صفائهم، يلجون إلى أعماق

نفوسهم ويقرّون بضعفهم وتصرفهم الشائن... إنهم يعودون إلى حالتهم الطبيعية الحقيقية التي، من خلالها، يشاهدون الصورة المشوهة التي رسموها.

في الإنسان قاعدة أخلاقية تفعل فيه على نحو مباشر وغير مباشر. واعٍ وتلقائي. روحي ومادي، عقلي ووجداني. وتبدو هذه الطاقة كنور ينبعث من أعماق الإنسان، ويضيء طريقه. ومهما سار الإنسان في ظلام فكره وقوته الوهمية ورغبته، فإنه يعاين هذا النور الذي يحاول إطفاءه.

إن أحكامنا الأخلاقية قبْلية تنبثق من أعماقنا. ومواقفنا قبْلية لأنها كائنة فينا، وتجعلنا نقف أمام الموضوع موقفاً معيناً. وسلوكنا الأخلاقي قبْلي من وجهته العديدة. ونحن نوافق عمانوئيل كانتْ الذي يشدد على وجود قانون أخلاقي في صدورنا. هو فعل آمر يرشدنا إلى تطبيق الحقيقة الكائنة فينا.

ثانياً ـ الأخلاق غاية وهدف

القبْلية الأخلاقية منظمة في الإنسان وهادفة أيضاً. إنها تهدف إلى تحقيق مستويات عليا للوجود. ويُعد السمو الإنساني الهدف الذي يرنو إليه أحدنا لكي يحقق طاقته على نحو أفضل. ويعد الهدف الأخلاقي طبيعة متأصلة فينا، يعمل بنشاط وفاعلية ليسمو الإنسان على انغلاقه المادي، المعروف بالأنا. وعندئذ، يعتبر الإنسان غاية بذاته لأنه يسعى إلى تحقيق غاية وُجدت فيه وملازمة له، هي قانون كوني.

تتركز غاية الإنسان في تحرره من ماديته، من انغلاقه، والصعود بها إلى درجات عليا وسامية. ولا يمكن أن تكون تلك الغاية عشوائية لأنها متضمنة فيه وداخلة في صلب تركيبه. فهي قبْلية... وبقدر ما هي قبْلية هي هادفة وغائية. إذن، فالفعل الأخلاقي ينطلق من أعماقنا ليرينا أنفسنا في حالة أفضل، كما يجب أن نكون، ويسير بنا إلى مستوى أسمى من وجودنا. وهكذا، يحقق الإنسان نفسه أي أنه يحقق الصورة التي سيكونها، التي هي نفسه ذاتها وهي في صيرورتها. وهذا يعني أن الإنسان يحقق نفسه عن طريق الفعل الأخلاقي الفعّال والخلاق. وتعد كل صورة يرسمها الإنسان لنفسه فعلاً أخلاقياً سامياً، وسيراً باتجاه وجود أفضل، هو تحقيق لغاية وجدت فيه في صيغة قانون كامل منذ البدء. وكما نعتقد أن التطور الإنساني، في المرحلة الأخيرة لوجود الإنسان، هو تطور أخلاقي إلى مثال أسمى يعمل على تجاوز مملكة المادة المغلقة التي سيطرت عليها التلقائية وكانت تبحث عن عقل لتعي ذاتها. فالتطور يعني تجاوز الانغلاق إلى الانفتاح بفعل وعي كامن يحقق ذاته في غاية قصوى. وبالمثل، يمثل التطور الأخلاقي سير الإنسان المثابر في طريق

تحقيق إنسانيته، ونعني تحقيق الإنسان الأسمى الذي يعتمد قاعدة تطوير الوعي الكامن من أجل إدراك مبدئه الأول.

ثالثاً ـ الأخلاق محاكمة فكرية ومنطقية

الإرادة فعل، والأخلاق فعل. والوعي فعل. والفعل الإرادي قرار عقلي ومحاكمة فكرية. إني أريد بعد أن أفكر. وتفكيري هو تعقل ذاتي للموضوع. الإرادة تنفيذ لموقف عقلي سليم إزاء الموضوع. ويعد هذا الموقف الذي يتخذه الإنسان سلوكاً. ولا يخرج هذا السلوك عن دائرة الأخلاق. هذا، لأن غاية التفكير، أو هدفه، تكمن أو يكمن في الموقف الذي نحققه كسلوك أخلاقي.

يمكننا أن نقول: إن الأخلاق محاكمة منطقية وليست فعلاً تلقائياً أو انفعالياً، أو نتيجة لدافع غامض لا ندركه. هي وضوح شامل يسطع أمامنا لأنها نتيجة محاكمة عقلية وفكرية مجردة من الإنفعال. فالأخلاق السامية تفكير واضح. وعلى غير ذلك، يعد كل موقف غامض، وكل تصرف مشوّش، نتيجة لتفكير غامض ومضطرب. وهكذا، تكون الأخلاق صافية بقدر ما يكون التفكير صافياً أو منطقياً.

إذ نعترف أن الأخلاق محاكمة منطقية أو فكرية غير انفعالية، نعني أن الفعل، غير المنفعل، يحاكم، ثم يعقل ويصدر قراراً نسميه حكماً أو فكرة سليمة. وعندئذ، يتخذ الإنسان موقفاً أو يحقق سلوكاً وتصرفاً. وتكون أفكارنا واضحة بقدر ما تكون محاكمتنا واضحة، وبالتالي تكون أخلاقنا واضحة بقدر ما تكون أفكارنا، التي هي نتاج أحكامنا، واضحة. وهكذا، تكون الأخلاق خلاصة التفكير الحي الذي يعتمد الوعي.

رابعاً ـ الأخلاق محاكمة وجدانية

تخطئ أحكامنا العقلية والمنطقية أحياناً. ويعود خطؤها إلى أن العقل لا يستطيع أن يحيط بأبعاد الموضوع إحاطة كاملة. وعندما تخطئ محكمة العقل تستأنف الموضوع إلى الوجدان؛ وتنظر محكمة الوجدان في الموضوع الذي يمْثُل أمامها. وبعد محاكمة عادلة تأخذ قراراً. وتختلف محكمة الوجدان عن محكمة العقل في أنها أكثر دقة وعدالة وصواباً. وتكون أحكامها أقرب إلى الحقيقة.

إن أخطاء محكمة العقل تخلق معضلات عديدة لا يكون العقل قادراً على حلّها. وعلى هذا الأساس، نلتجئ إلى محكمة الوجدان التي تعيد النظر في قرارات محكمة العقل ومواقفها، تماماً كما تعيد المحاكم العليا النظر في قرارات المحاكم الدنيا. ويعبّر القرار،

الصادر عن محكمة الوجدان، عن القدرة الإنسانية لأنه نتيجة فعل العقل والوجدان معاً. وهذا يعني أن الوجدان يقوّم أخطاء العقل المنفعل ويخرجه من تشويشه. ولا شك أن كل إنسان يرتاح لقرار وجداني يتخذه إزاء موضوع فيعتبر أن حلاً نهائياً قد وُجد.

تختلف محكمة الوجدان، في دراستها للموضوع أو في اعتبارها له. عن محكمة العقل. للعقل أسسه الواقعية كالحواس والموضوعات الخارجية والداخلية التي تقدّم له. ولما كانت ملكة الحكم ناقصة في العقل، لأسباب منها، عدم توفر الأدلة والبراهين الكافية، اختلاف الأزمنة والأمكنة، المستوى الذي بلغه العقل، عدم معرفة العلل، وعدمُ توفر العقل الناضج، فإن العقل يستأنف حكمه أو قراره إلى محكمة الوجدان. وعندئذ، يكون حكم الوجدان أعظم فعل أخلاقي لأنه يتخذ قاعدة مادية له يستمدها من المحاكمة العقلية المنطقية، ليرتقي إلى قاعدة أعلى تتجاوز حدود العقل. وهكذا، يكون للوجدان أسسه غير المحسوسة، تعتمد على قوى باطنية عميقة تمت إلى حقيقة الروح بصلة. فالحكم الوجداني حكم روحي، وخلاصته هي الفعل الأخلاقي.

خامساً ـ الأخلاق تعبير عن الشخصية الإنسانية

لا تكتمل الشخصية الإنسانية بالمهنة والعلم وحدهما. هذا، لأن العلم وسيلة مادية لمعرفة الوجود، والمهنة وسيلة لكسب العيش. أما الشخصية الإنسانية فهي تعبير عن كيان الإنسان بوجه عام؛ والذات الإنسانية تعبير عن الوجود الاجتماعي والعيشي. وهكذا، يتعلق العلم والمهنة بالفردية بينما تتعلق الأخلاق بالشخصية. فالشخصية وليدة الأخلاق التي تطبّق في العلم والمهنة معاً.

نحن لا ننكر العلاقة القائمة بين العلم والأخلاق. ولكن هذه العلاقة لا تعبّر عن اتحاد الاثنين معاً. ويمكن أن تتحقق هذه العلاقة حينما يهدف العلم إلى الأخلاق ليصار إلى تطبيقها في مجال المهنة والعمل. ويؤسفنا أن نرى عدداً كبيراً من الناس وهم يسعون وراء المراكز التجمعية أو المهنة المربحة الرائجة، ولا هدف لهم سوى المعيشة. إن بشراً كهؤلاء لا يكللّون أعمالهم بالفعل الأخلاقي بل يعملون على تحقيق مشروع تجمعي يعبّر عن الأنانية. ولا يجد هؤلاء في أعمالهم سوى وسيلة للكسب وطريقة للرفاه. الأمر الذي يؤدي إلى تحوّل الفكرة الأخلاقية المتضمنة في العمل إلى مجرد مهنة. ولهذا، لا يحقق أولئك الناس شخصيتهم الإنسانية بل يهملونها ويتغاضون عنها.

إن احترام الشخصية الإنسانية وتحقيقها لا يتمّان إلا بالفعل الأخلاقي الذي يجعل من الإنسان غاية بذاته. وعندئذ، تكون قيمة الإنسان أجلّ من علمه أو مركزه أو مهنته، لأن كيانه أكثر شمولاً من ذاته أولاً، ولأن المهنة مجال للتطبيق ثانياً. وتندثر

الشخصية الإنسانية إذ تنتصر الذات، في وجهها الأناني، على الكيان، في شكله الإنساني. وعلى هذا الأساس، تعتمد الأخلاق على القاعدة الإنسانية التي تجعل شخصية الإنسان أسمى وأجل من قيمته الإجتماعية التي يحيطها بهالة من التبجيل... والحق هو أن الشخصية الإنسانية تعبّر عن ثقافة الإنسان، وترفعه والدرجة التي بلغها في سلّم التطور. هذا، لأن التطور، بعد وجود الإنسان، تطور عقلي: أخلاقي وروحي. وتتجلى هذه الشخصية في العمل الذي يعرِّف بها. وهذا العمل إما يرفعها وإما يحطها، يدنسها أو يقدسّها، لأنه الوسيلة التي تظهر كيف تطبّق الأخلاق.

سادساً ـ الأخلاق قيام بالواجب

إذ أفكر في واجباتي أراني بعيداً عن تحقيقها. وإذ أفكر في حقوقي أجدني أطالب بها. فأنا أرغب في كل شيء أطالب به وأدعي بأنه حقي، فتكثر مطالبي وتزداد حقوقي. وأما واجباتي فإني أهملها. لذا، أدركت أن الحياة الإنسانية تقوم على فلسفة الواجب وليس على فلسفة الحق.

هكذا، أتساءل: ما الواجب؟ ما واجبي في الوجود الأرضي؟ وأجيب: واجبي هو أن أفهم الوجود، أن أتوافق مع أحكام وجداني وأحكام عقلي السليمة، أن أفعل الخير وأحترم غيري. فالواجب حقل واسع لا ينتهي. وهكذا، يبدو أن وجودي يفرض الواجب أكثر من الحق.

تعد فلسفة الواجب أكثر صدقاً من فلسفة الحق. هذا، لأن الواجب يعني العطاء والتضحية بينما الحق يعني الأخذ فقط. وإذا شئنا قياس الواجب والحق بقياس العظمة لوجدنا أن العظيم هو من يعطي أكثر مما يأخذ، وأن الناجح هو من يأخذ أكثر مما يعطي. فالواجب هو حق الوجود على الإنسان وليس هو حق الإنسان في شيء. وعندما يقوم الإنسان بواجبه، يحصل الناس على حقوقهم دون أن يطالبوا بها.

فأنا إذاً أمام حق، وحقي الوحيد هو أن أقوم بواجبي. ويتم هذا الحق عندما أدخل هيكل وجداني فأرى هناك حقوقه عليّ. وعلى هذا الأساس، أقوم بواجبي الإنساني لأنه مطلوب مني أن أطبّق الحق. وأوضح سبيل أستطيع أن أحقق به هذا الحق هو القيام بواجبي. فالحق يصرخ في أعماقي ويطالبني بما للطبيعة وما للوجود من حقوق عليّ. وهكذا، تضعني فلسفة الواجب أمام مسؤوليتي الأخلاقية كإنسان. وتتبلور هذه المسؤولية بمقدار ما أحقق من واجب. فأنا مسؤول إلى حد كبير؛ وكلما حققت واجبي حققت مسؤوليتي. إن واجبي يبلغ حدّ التضحية بالنفس. لذلك، وجدت في التضحية أعلى مراتب الأخلاق.

سابعاً ـ الأخلاق مفهوم اجتماعي

لا تكون الفلسفة، وهي محبة الحكمة، صافية ونقية ما لم تطبق. فالفلسفة يجب أن تُعاش. والأخلاق يجب أن تعاش أيضاً، وإلا فإنها تبقى وبالاً على الإنسان لأنها تتحدث عن موضوعات لا تمت إلى الواقع بصلة. لذلك، ظل عالم الفكر منفصلاً عن عالم الواقع الاجتماعي وبعيداً عنه. ولذلك، تعاني الأخلاق كثيراً، وتتهم بأنها تمت إلى عالم الوهم بصلة كبرى. وينظر الجاهل إلى الأخلاق على أنها وسيلة لتخدير الضمير، لا أكثر ولا أقل، بينما هي في الواقع وسيلة لتفتحه وإنعاشه وانطلاقه، كما ينظر إليها بأنها بعيدة المنال وصعبة التحقيق، وتختلف عن الواقع أو تتناقض معه. وتعود هذه الاتهامات بجذورها إلى علّة واحدة، هي: أن الإنسان لا يطبق ما ينادي به، بل يتنكّر له عندما تصطدم مصلحته به، ويرفضه في كثير من الأحيان؛ ويكون هذا الرفض أو التنكرّ نفياً للأخلاق ولإنسانية الإنسان.

عندما تطبّق الأخلاق في المجتمع وتعبّر عن حقيقة إنسانية، يتأكد الإنسان من أنها الوسيلة الوحيدة التي تحقق المجتمع الفاضل. فالمجتمع امتحان لأخلاقي، وهو الحقل الذي أطبّق فيه خبراتي ومواقفي وسلوكاتي وتصرفاتي. وفي هذا الحقل، ينطبق الفكر على الواقع، ويتم الانسجام بين تفكيري وتطبيقي لهذا التفكير. وإذا تناقضت مواقفي بين تفكيري بالأخلاق وتطبيقها ينهار المجتمع، ويصبح حقلاً لحضارة بائسة لا تمت بصلة إلى الإنسان. وعندئذ، يفقد صفته الإنسانية.

تعلمني أخلاقي ألاّ أستغل غيري؛ ومن واجبي الإنساني والاجتماعي ألاّ أتخلى عن هذا الواجب عندما تسمح لي فرصة مؤاتية تحقق رغباتي. وتعلمني أخلاقي ألاّ أستجيب لانفعالاتي لكي لا أقع في خطأ جسيم، ولكي أُجنب غيري مغبة الخطأ. وتعلمني أخلاقي ألاّ أسعى وراء قيم زائفة تحقق ذاتي وتتنكر لكياني. وتعلّمني ألاّ أتهرب من واجبي الاجتماعي حتى لو لم تكن هناك عين رقيب. وتعلّمني أن أفكر ببني الإنسان قاطبة لأنني إنسان، ولأن تفكيري بالإنسانية تعبير آخر عن تفكيري بنفسي. وتعلّمني أخلاقي ألاّ أتكبر على غيري، أو أُسيء معاملته، أو أقلّل من شأنه، أو أُحقّره.

هكذا، تكون الأخلاق الدافع الأساسي لكل فضيلة اجتماعية. ولا يمكن أن تصطلح المجتمعات البشرية ما لم تعمل لتحقيق وجودها الأخلاقي وتطبيقه في نطاق المجتمع. ومن واجب الشعوب أن تبني نفسها من الداخل، من القلب والعقل والروح. فلا شيء يضع حداً لأنانيتي المجسدة في رغباتي وشهواتي سوى الأخلاق التي تنبع من داخلي. ولما كانت هذه الأخلاق تنبع من تعقلي ووجداني، فإنني أحقق المجتمع المثالي عن طريق تطبيقها.

ثامناً ـ الأخلاق تعني البساطة والتواضع

عُنيت الفلسفة بتهذيب الإنسان، أي بصقل طاقاته. وطالب سقراط بتحقيق فضائل الإنسان دون تحويلها إلى شهوات. ونادى الحكماء بعدم تحويل الصدق إلى كذب والهدوء إلى انفعال والتواضع إلى كبرياء. وتُعد هذه الصفات النفسية الإيجابية أخلاقاً لأنها لا تخرج عن نطاق شخصية الإنسان وكيانه.

لم تنظر الأخلاق إلى عقل الإنسان فقط بل نظرت إلى قلبه، مركز العواطف. وعملت على أن تخلق من هذا القلب مركزاً هاماً يرفع قيمة الإنسان ليسمو بنفسه. وهكذا، علمت الفلسفات المثالية بساطة القلب ونقاءه، وصفاء النية وسموّها. وعلّمت الإنسان كيف يتعالى على ذاته. ولمست هذه الفلسفات الروحية ضمير الإنسان وحركته. وشددت على الناحية الأخلاقية التي هي الوسيلة الفضلى لتقريب الإنسان من حقيقته. هذا، لأن سمو الإنسان وعظمته وتعاليه ينتج من حياة أخلاقية توجه قواه إلى الخير المطلق. وسموّه هذا لا يعتمد قواه العقلية وحدها بقدر ما يعتمد قواه النفسية والروحية التي تجعله نقياً صافياً. لذا، أصبحت الأخلاق، في عرف الفلسفات المثالية، كلمة مرادفة للبساطة والتواضع والتعالي والنقاء الفكري والقلبي. وأصبحت قاسماً مشتركاً بين جميع الناس لا يحتكره أحد أكثر من الآخر، ولا يُعطى لواحد أكثر مما يعطى للآخر. ويتساوى جميع الناس في هذا المفهوم إن هم تساووا في تطبيقهم لأخلاق البساطة والتواضع والبساطة التي هي الجوهر البسيط الذي لا يقبل الانقسام.

تاسعاً ـ الأخلاق نظرة متافيزيائية

إذا كان حقاً الإنسان أن يولد في هذا العالم وترافقه، منذ ولادته، نزعتان: الخير بمعنى الإيجاب، والشر بمعنى السلب، فمن المؤكد أن مفهوماً متافيزيائياً يولد معه. ويُعتبر هذا المفهوم المتافيزيائي دافعاً طبيعياً يحثه على تحقيق وجوده. لذا، لا يخرج وجود الإنسان عن كونه وجوداً أخلاقياً له غاية قصوى. وتتمثل هذه الغاية في غلبة قوى السلب التي تقاوم طاقاته العلوية باستمرار. ويُمثّل التعارض بين الإيجاب الممثل بالخير والسلب الممثل بالشر الذي يحدث داخل الإنسان نظرة متافيزيائية للوجود، والغاية التي وُجد من أجلها الإنسان، والمتمثلة بتحقيق الكمال.

في أعماقنا دافع خفي يحثنا على الخير والمعرفة والفضيلة بصورة متافيزيائية أو اجتماعية. ويفعل هذا الدافع حتى عند أكثر الناس تخلفاً من الوجهة الأخلاقية. وإذا ما سألنا أنفسنا: لمَ يعمل فينا هذا الدافع؟ لمَ وُجد فينا منذ أن وُجدنا؟ لمَ يحثنا باستمرار ويلومنا عند الخطأ؟ ما الغاية غير المرئية أو المرئية التي تفعل فينا بجهد من أجل

تحقيقها؟ أين الغاية، وكيف نراها ونحسُّ بها؟ أجبنا: إن هذه الغاية تمثل الهدف لوجودنا لأنها دأب دائم ونشاط مستمر لتحسين أحوالنا النفسية والروحية والعقلية. ولذا، قلنا بأن التطور بعد الإنسان إنما هو تطور أخلاقي.

إننا نعمل أخلاقياً لهدف لا نستطيع أن نلمسه، أو نحسّه؛ هذا؛ لأن الطاقة الأساسية الموجودة في أعماقنا تفعل دوماً وأبداً لتحسين واقع الإنسان ورفعه في سلّم الوجود. وإذا ما سألنا: ما هو الوجود؟ وما درجاته؟ أجبنا بأنها الدرجات الأخلاقية التي نتسنمها ... الدرجات التي تساعدنا على أن نتعالى على واقعنا، على مادتنا ورفعها إلى مستوى الروح. هكذا، تكون الأخلاق مفهوماً متافيزيائياً يجعل من الإنسان غاية بذاته.

عاشراً ـ الأخلاق قمة التطوّر الإنساني

يقول أحد المفكرين: إن الإنسان كائن يتأرجح بين الألوهة وتلقائية المادة. فما هي العوامل التي تنحدر به إلى تلقائية المادة أو ترفعه إلى مستوى الألوهة؟ الفعل الأخلاقي هو الذي يقرر المصير. والأخلاق هي التي ترفع الإنسان حتى يبلغ درجة عليا في سلّم التطور، وانعدامها ينزل به إلى بداية السلّم. والحق هو أن الإنسان عالم كامل. يحمل في كيانه العناصر المادية كلها؛ وفيه يلتقي العالمان: الروحي والمادي. ويعبّر الكون المادي عن الدوافع الحيوية والتلقائية الكامنة؛ ويعبّر الكون الروحي عن الطاقة الخلّاقة، الأخلاقية والفكرية، التي تفعل في الإنسان لكي ترفعه إلى مستوى أعلى، وتسمو به في عالم كيانه اللامنتهي. وهذا يعني أن تطوّر الإنسان يتم من ذاته إلى كيانه، من مادته إلى روحه؛ ونعني أن المادة تتطور لتصبح روحاً. وبديهي أن تطوير المادة حتى تبلغ درجة أخلاقية عليا تحتاج إلى فعل إرادي وإلى سمو عقلي: فللإنتصار على الحقد نحتاج إلى طاقة كبرى من المحبة والتسامح؛ وللإنتصار على الكبرياء نحتاج إلى طاقة كبرى من التواضع والبساطة؛ وللإنتصار على انفعالاتنا نحتاج إلى طاقة كبرى من الوعي. إذن، فإرادة القوة تتحقق في هذه المفاهيم البسيطة وليس في إرادة قوة نيتشه. وأعتقد أن نيتشه نفسه قصد أن يعبّر عن أخلاقية عليا وهو يرسم صورة السوبرمان، لكنه أضاع الطريق والهدف.

إن الهدف من تطورنا أخلاقي وروحي؛ والإنسان يسير، من خلال العلم والمعرفة وتحقيق العقل الناضج، باتجاه عالم روحه... تلك هي الغاية من وجودنا.

أحد عشر ـ الأخلاق تضع نهاية لظاهرة القلق

القلق الروحي هو مظهر من مظاهر الوجود لأنه يعبر عن توق الإنسان الدائم إلى الحقيقة واضطرابه أمامها. أما القلق المادي فهو ظاهرة اجتماعية ــ اقتصادية تتغلغل في

الإنسان وتجعل منه كائناً يهتم بتحقيق وجوده المادي الظاهري. فهو يقلق إن لم يحقق معيشة بالقدر الذي يرغب فيه، ويقلق لعالم فارغ يلمس عبثه. وهكذا، يكون القلق المادي وليد الاضطراب الداخلي الذي يهيمن على من لا يحقق رغباته.

تعاني البشرية من القلق الذي تسبب عن الحروب والويلات، ومن عدم الحصول على درجة معيشة جيدة. وينتج هذا القلق عن الصراع الداخلي الذي يجعل من المرء عبداً لرغباته الضرورية وغير الضرورية. ويأخذ القلق شكل الخوف. فيخاف الإنسان من مستقبل غامض... من واقع اجتماعي ـ اقتصادي مضطرب وغير مستقر.

إن وضع نهاية لهذا القلق يحتاج لقاعدة تنبثق من الإنسان نسميها القانون الداخلي أو الأخلاقي أو الروحي؛ إنه قانون يبرهن للإنسان بأن وجوده أسمى من أي موضوع يقلق من شأنه. وتعد هذه القاعدة قانوناً سرمدياً يوجه الإنسان، ويرسم له طريقاً يوطد الإيمان بنفسه؛ بحياته ومجتمعه. ويجعله ينظر إلى الحياة الإجتماعية بمنظار آخر يختلف كل الاختلاف، ويقوِّم وجوده على أساس هو أنه غاية تسمو على الغايات الأخرى.

القاعدة الذهبية

يقول عمانوئيل كانْت: «الأخلاق فعل يتفق مع قانون وضعته لنفسي ولا أجني شيئاً من ورائه». وعندما أطبق هذا القانون على الإنسان أجعل منه غاية بذاته. وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نقول: إن الأخلاق قاعدة سرمدية لا تتبدل. فالفعل الأخلاقي أمر لا يمكن التراجع عنه. وليس باستطاعة الإنسان أن يبدّل من هذا الأمر بشيء، كما لا يمكنه أن يُحدث فجوة في الفعل الأخلاقي لكي لا يعتبر ناقصاً.

أستطيع، وأنا أحقق فعلاً أخلاقياً، أن أجعل منه قاعدة عامة لسلوكي. ولا أستطيع أن أخرق هذه القاعدة إطلاقاً لكي لا تنهار أو تتداعى. وإن أي خرق، مهما كان بسيطاً، لقاعدة الأخلاق يعد تهديماً للقاعدة كلها. فأنا لا أستطيع أن أوصي الآخرين أو أنهاهم عن الربح الفاحش، غير المشروع، إن كنت أسمح لنفسي أن أربح بالطريقة التي نهيت عنها... تنهار قاعدتي الأخلاقية عندما أخرقها جزئياً أو كلياً.

لا تصبح قاعدتي الإنسانية فعلاً أخلاقياً ما لم أكن وضعت لها قانوناً لنفسي أطبقه على نفسي وعلى غيري على السواء. وإذا اختلف التطبيق، انهارت قاعدتي. لذلك، تعتبر القاعدة التالية قاعدة ذهبية للأخلاق: «لا تفعل بالغير ما لا تريد أن يفعله الغير بك». من هذا القول تنطلق أخلاقي: أنا قاعدة الأخلاق. وهذه القاعدة تُطبّق بالتساوي عليّ وعلى غيري؛ وليس بإمكاني أن أطبق على غيري ما لا أطبقه على نفسي، كما لا أستطيع أن أفعل بالغير ما لا أفعله بنفسي. وهكذا، تكون قاعدتي الأخلاقية نقطة انطلاق للإنسان

في عالمه، فتكون للإنسان غاية وهدفاً، بل ويكون الإنسان غاية بذاته. وقد أصاب عمانوئيل كانت في كتابه «تأسيس متافيزياء الأخلاق» عندما قال: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك باعتبارها دائماً، وفي نفس الوقت، غاية في ذاتها، ولا تعاملها كما لو كانت مجرد وسيلة».

هنا، في أعماقنا يجثم وجدان نسميه الضمير. وقد وُلد هذا الوجدان، أو الوعي، معنا ليكون دافعاً وهدفاً وغاية. فنحن ننطلق منه لنعود إليه. إن هذا الوجدان يسجل أفعالنا كلها ويوجّهها عندما نترك له المجال ليفعل فينا. ويهجرنا عندما نهمله. ويموت هذا الوجدان، وينهار الإنسان بموته هذا. ويُعد هذا الوجدان قانوناً أخلاقياً في صدر الإنسان، نُحت فيه منذ الأزل وسيبقى حتى الأبد.



الفصل الرابع

عالمية الإنسان

تراودني هذه الفكرة وأنا أتعمق في تأمل نفسي وفهمها؛ أتأملها وأتأمل الكون والكيان الاجتماعي. وفي هذه التأملات الثلاثة، أتساءل: كيف يمكنني أن أكون كياناً شاملاً؟ وكيف يمكن أن يكون الكون شاملاً؟ وكيف يكون المجتمع عالمياً؟ ولا يدهشني أبداً أن أجيب بشمول الكون، وشمول الحياة، وشمول الكيان، وشمول الإنسان، وشمول المجتمع، وشمول المادة والطاقة. فإذا كانت الحقيقة السامية الشاملة غاية بذاتها، تتجلّى في الكلّ، ومن خلال الكلّ، وفي الإنسان، ومن خلاله، وفي المجتمع ومن خلال إنسانيته؛ فإن العالميّة أو الشمول، أو الكلّ، هو المبدأ الفاعل في الكون عامّة وفي الكوكب الأرضي خاصة.

وإذا كان الشمول مبدأ الكون الفاعل، فلا بد لي أن أجد التفسير الموضح للكثرة أو التعدد الذي يترامى أمامي.

ثمة تعددية في الوجود، وثمة وحدة أيضاً. والوجود، بكل تأكيد، تعدّدية في وحدة، وكثرة في واحد. والمشكلة الرئيسية التي تطرح ذاتها، تكشف عن ذاتها في سؤال يوجّهه كلّ ذي عقل نيِّر ومفكر: كيف توجد الكثرة في الوحدة؟

إن مفارقات الوجود وتعارضاته الكبرى تبدو في حالاتها الثلاث وكأنها تشير إلى هذه الحقيقة. وباستطاعتنا أن نوجزها في موضوعات ثلاثة أو في مقولات ثلاث:

١ ـ سلسلة الوجود الكبرى.

٢ ـ اللاتمايز والتمايز.

٣ ـ الكلّ الكبير والكلّ الصغير.

أولاً ـ سلسلة الوجود الكبرى

عندما ننظر إلى الكون نظرةً فاحصةً، تأمليةً وعقليةً، أي تحليليةً، تتراءى لنا حقيقة عميقة الغور، ممتدّة في ذاتها إلى ما لانهاية له. وتبدأ هذه الحقيقة، أي تبدو وكأنها سلسلة محكمة تبدأ من الأدنى وتنتهي في الأعلى لتنغلق على ذاتها في دائرة. ونحن، لا نستطيع تحديد الأدنى بأكثر من قولنا: إنه ما لانهاية له في الصِّغر، كما لا نستطيع تحديد الأعلى بأكثر من قولنا: إنه لامنتهٍ في الكبر.

وبين هاتين اللانهايتين، اللتين عبّر عنهما باسكال بهوّتي الوجود، واللتين تلتقيان لتشكّلا دائرةً، أو حلقةً دائريةً، ينغلق فيهما الوجود على ذاته[7]، تبدأ سلسلة الوجود الكبرى. وترتقي أدنى الظاهرات أو المعالم إلى أعلاها؛ وفي ارتقائها هذا، تتدرّج، بتماسك حقيقي، واتصال لا يعرف الانفصال، تعبر من خلالها كل ظاهرة عن وجودها بالأخرى. ولا نبالغ إذا قُلنا: إنَّ هذه السلسلة شبيهة بالعقد الذي يجمع حلقاته خيط يعرف الوحدة والتماسك. ونجد هذه السلسلة في الترتيب أو الترتيبات التي تنطلق فيها المادّة من أدنى مستوياتها في التأليف إلى أعلى مستوياتها في التأليف.

ويدلنا هذا التسلسل الذي لا يعرف الانقطاع في أي حلقة من حلقاته على أنَّ الوجود وحدة متراصّة في كلّ عناصره، وفي ترتيباته المنتظمة التي تنطلق من متعضيته الأدنى لتصل إلى الإنسان، وفي تنظيماته أو مستوياته الكونية المادّية لتنطلق من أصغر ما في الكون إلى أكبر ما في الكون. ويدلنا هذا الوضع على كثرة في وحدة.

ثانياً ـ اللاّتمايز والتمايز

كيف ندري إن كانت الحياة قد بدأت بالتمايز أو أنها كانت لاتمايزاً متجانساً؟ إن علماء أمثال جان روستان وتيار ده شاردان يعتقدان أنَّ جميع الأشياء قد انطلقت من حالة لاتمايز متجانسة عُرفت بأنها عجين، أو دقائق أو حبيبات متناهية في الصغر، أتت منها الخمائر المتنوعة لتشكل الأنواع المختلفة والمتعددة. فكل ما نراه في الكون، وعلى الأقلّ في كرتنا الأرضية هذه، ليس إلا عجيناً واحداً، خلية واحدة، مادّة أوّلية تمايزت إلى عدد كبير جداً عُرفت بالأنواع.

---

[7] لما كنت من المتأثرين بالعقيدة الثيوزوفية فإنني أحب أن أجذب انتباه القارئ إلى كلمة «الذات» التي تتردد كثيراً على صفحات هذا الكتاب، كما أحب أن أوضح معناها بما يتوافق مع هذه العقيدة.

وإذا كانت هذه التمايزات الظاهرية العديدة، قد انبثقت من حالة لامتمايزة لكنها متجانسة، لتعود وتلتقي في الإنسان بعد مرورها عبر التمايزات العديدة، فإنها تتضمن في حقيقة واحدة تعرف بالكثرة والوحدة.

تقر هذه العقيدة بوجود ذاتين: «الذات، Self, Soi»، وتعني مبدأ الوعي الكائن لدى الإنسان وخارجه، أي الحقيقة المطلقة السامية: و«الذات Ego»، أي «الذات الصغرى Little Ego» وتعني «الأنا» وهي المبدأ المنغلق على ذاته الذي يتطلب إدراك حقيقته ليفهم مبدأ الوعي المتضمن فيه.

ثالثاً ـ الكلّ الكبير والكلّ الصغير

إذا كان الوجود في أكبره، أو في لانهايته الكبرى يشتمل: على ذاته في لانهاية صغرى[٨]. فكل ما نراه في الكون الأكبر نراه أيضاً في الكون الأصغر. فلا شيء في النظام الشمسي إلاّ وهو موجود في الكل الصغير[٩].

نتساءل: ما هو الميكروكوزم؟ هل هو جزء من هذا الكلّ؟ أم هو الكل المنغلق أو الملتف على ذاته في حركة داخلية، كالنقطة التي هي تصغير الدائرة، أو انغلاقها على ذاتها؟

لا يعد أصغر ما في الكون جزءاً، بل تصغيراً لما هو أكبر أو تكثيفاً له: ذلك لكي تتم عملية الحياة. والحق هو أن هذه العملية لا تنقسم بل تقلص إلى حدودها الدنيا. فكل ما يقع بين هذا الحد الأدنى من الوجود، الكون الصغير، عالم الصغير، وبين الحد الأكبر والأعلى، الكون الكبير، عالم الكبير، هو سلسلة الوجود الكبرى التي تنتظم في مراتب متلاحقة ومتماسكة ومتجانسة، تتفرع ضمن حقيقة واحدة[١٠].

هكذا، نشاهد الكون في امتداده إلى ما لانهايته، كامتداد كل كوكب بين قطبيه، ليعبر عن وحدة متماسكة، بين أنماط النظام الواحد، بين ما هو أكبر وما هو أصغر، بين النظام الواحد الكلّي والأنظمة الكثيرة المتضمنة فيه، ليكون التعبير عن أحادية تنبثق في تعدد كثير وتنبث فيه، يتشعب بدوره، حتى يعود ويلتقي في أحادية، تعبّر الأولى عن ألِف الوجود وتعبّر الثانية عن يائه.

---

[٨] تقلص الكلّ بفعل ذاته يشير إلى كثافة الروح في المادة. فالمادة روح كثيفة.

[٩] تقلص الكلّ بفعل ذاته يشير إلى كثافة الروح في المادة. فالمادة روح كثيفة.

[١٠] الكون نسيج واحد متداخل الحياكة.

ولعل نظرية التطور ترينا مسيرة الكون، على مستوى الكرة الأرضيـة علـى الأقـل، انطلاقاً من حالة اللاتمايز المتجانسة، إلى حالة تمـايز كبـيرة، تتفـرع، وتتفـرع، وتسـير في ترتيباتها العديدة. وفي تشعباتها، حتى تلتقي أخيراً في الإنسان.

في المادة الأولى، أو الخلية الأولى، ينغلق الكـون علـى ذاتـه، كمـا ينغلـق الإنسـان داخل خلية في رحم أمه، وكما تنغلق الشجرة في بذرتها. ومن ثـم تنتقـل هـذه الخليـة إلى حالة التمايز، إلى شتى الأنواع. وعند هـذا الحـد، يبـدو الوجـود وكأنـه تشـتت أو تنـوع لا يُحد. وبعد مسيرة طويلة، تبدأ الأنـواع في عملية جـديدة، هـي عمليـة لقـاء أو تـلاق، أو عملية تضـييق على تمـايزاتها، فتسير باتجاه لقاء أكثر لتجتمع أخيراً في الإنسان.

هكذا، يعود الكون مـرة أخـرى ليلتقـي في الإنسـان بعـد أن عـرف حالـة التمـايز والتنوع.

وبظهور الإنسان، وهو الملتقى الجديد لتمايز كبير، تبدأ حركة جديدة من التمايز، ذلك لأن الجنس البشري يتنوع، فتتشكل الأنواع، ويبـدو الأمـر وكـأن الحيـاة في المـادة وفي الإنسان لا تلتقي عند نقطة، أو لا تعرف الوحدة بظاهرها.

لكـن هـذا التمايز يعود، مـرة أخرى، ليجـد طريقه إلى الوحدة. وليس طريقه هـذا غيـر اجتماعية الإنسان. ولما كانت الكرة الأرضية منحنية، أي دائرة مغلقة، فإن التلاقي في الإجتماعية أمر محتم وضرورة وجودية كبرى. فالأنواع تلتقي بـالفكر، وتتصـل الحضـارات مع بعضها، وتزداد العلوم وتنمو وتتطور، وتتحسن طرق المواصلات والنقـل، ويـزداد العـالم الأرضي تماسكاً، كأن شعوراً واحداً يحـتويه، أو كأن روحـاً واحداً يحييـه، وذلك في سبيل تكـوين مجتمع يلتقي فيه الإنسان مع الإنسان. وهكذا، يعود التمايز النوعي إلى الالتقـاء في إنسانية الإنسان واجتماعيته، وتسير الكثرة النوعية إلى غايتها التي تعـرف بشـمول أرضـي كوكبي، ليحقق لقاء بين الإنسان والإنسان.

في حالة الإنسان هذه، نرى كيف يتفاعل الإنسان مع الكل. ففي جسده يتم اللقـاء بينه وبين الكون في عملية مباشرة، في شعور مباشر، هو حدس مباشر. إنه يتحد مع الكـون المادي من خلال طعامه وشرابه وتلاؤمه مع البيئة، ذلـك لأنـه يشـكل مـع الوجـود المـادي كياناً واحداً. ويتحد مع الغلاف الغازي في تنفسه ويتفاعل معه؛ يتحد مـع النـور والحـرارة والأشعة الكونية الأخرى. ويتحد مع الإنسان في أنواعه الإنسانية العديـدة ليمتـد في نفسـه، وفي صورتها الإجتماعية والكونية، إلى ما لانهايـة. ويفكـر في وجـوده وحقيقتـه وهـو يتـأمل الكون في كليته وشموله، ويسعى إلى توطيد اتصال ضمني معه. وهكذا، يكـون الإنسـان هـو النقطة- الشبيهة بنقطة الدائرة حيث تلتقي الدائرة كلها - أو البؤرة التي يلتقي الكون كلـه فيها والمجتمع الإنساني كله أيضاً.

عندما نحصل على نتيجة مجردة ونظرية كهذه، نلتزم بطرح السؤال التالي: كيف تكون المستويات التي تتحقق فيها عالمية الإنسان وشموله، إذا نحن أخذناها من النواحي أو الأبعاد الإجتماعية والإنسانية والفكرية والعلمية؟

١ ـ البعد العلمي

في القديم قال فيثاغورس والفيثاغورسيون: إنّ العالم نغم ورقم، نغم هو موسيقى، ورقم هو عدد. وتشير هذه الحقيقة إلى مبدأ الانسجام والتناغم والتوافق والتناسق. فالكون، في رأي فيثاغورس، موسيقا، تنسجم أنغامها وتتوافق. ولذا لا يخرج هذا الكون عن إطار معقولية الوحدة. فهو في شموله وتعدّده وحدة قائمة بذاتها؛ وليست أجزاء الكون الظاهرية غير أنغام الموسيقا التي تتساوق في الانسجام. وهكذا، يكون الكون نغماً. لكن فيثاغورس وأتباعه عبّروا عن الكون بالرقم. فكما تتسلسل الأرقام وتتعدّد من الواحد، لتعبّر عن وحدة متماسكة تجد ذاتها في الواحد، كذلك، تتصل في أحجامها الكبرى واتساقاتها، لتشير إلى حقيقة واحدة تُحلّ حقيقة الكون فيها، وتتماسك أجزاؤه أو تتداخل. ويحاول العالم وضع قاعدة واحدة للوجود تتضمن فيه جميع القوانين. فللكون، لمن يستطيع الاستماع إليه لو أتيحت له نقطة خارج النظام الشمسي أو غيره، موسيقا تنشأ عن النسب الرياضية التي تقوم بين الكواكب أو الوحدات عند دورانها حول بعضها. وهكذا، يكون الكون اهتزازاً، وتكون المادة درجة من درجات هذا الاهتزاز.

والمادة المهتزة، كما يشير إليها العلم، بصفاتها العديدة الكيميائية والفيزيائية والبيولوجية تعبر عن وحدة شاملة. فما الظاهرات إلاّ تناسقات أو أنساق في وحدة. فكأن الكون لوحة من الموزاييك، تحتلّ كل قطعة مكانها في نظام واتساق. وهكذا، تعبّر الظاهرات عن تعارض ظاهري ووحدة داخلية. الكون امتداد وليس تناقضاً؛ وثنائياته، وتعارضاته، تبدو ظاهرية فقط.

هكذا، يستطيع العلم أن يتلمّس الحقيقة الواحدة، الشاملة والعالمية، من خلال الظاهرات العديدة. فهو في كل عملية استقراء يصل إلى القوانين الكليّة الشاملة. وقديماً قال أرسطو: «لا علم إلاّ بالكليّات». لهذا، نستطيع أن نضع ضمن قائمة العالميين أفذاذاً كفيثاغورس، وأفلاطون، وأرخميدس، وإنشتاين... إلخ، أولئك جميعاً تكلموا بلغة العالمية وأشادوا صرح الشمول عندما درسوا القوانين الكونية.

في عالم العلم هذا، يرتبط الجزء الصغير بالكلّ، ذلك، لأن إطار الحقيقة واحد. فالجسد الإنساني، بتعدّد أجزائه وأقسامه وأعضائه، وحدة متماسكة، شاملة وكلية. وتستحيل دراسة الجزء على حدة؛ وتخفق الدراسات التي تعتمد هذه الطريقة، ذلك لأن

الكثرة الجسدية، والأعضاء كلها، واحدة في عملها وجوهرها، وكلّ عضو يمتد إلى الكل ويحيا في الكلّ.

٢ ـ البعد الفكري

يصعب علينا أن نفرق بين البعد العلمي والبعد الفكري. فكلاهما كلية شاملة. فكما أن العلم يبحث في القوانين الشاملة ويسعى إلى اكتشاف الكلّ في الأقسام والتعددات، كذلك يبحث الفكر في الكلّ. فما يراه الإنسان من تعددات وكثرة، ليس إلاّ حقيقة واحدة. وهكذا، أتساءل: كيف أستطيع رؤية ألوان الشمس ما لم تنعكس على الكرة الأرضية وتتشتت في فضائها؟ فالنور لا يكشف عن ألوانه إلاّ في انعكاس تعدد ألوانه، ليكون التعدد، في النهاية، نوراً واحداً. والحياة لا تكشف عن ذاتها إلاّ في التعدد والكثرة. ولما كان كل ما هو موجود ينبض بالحياة، كانت هذه الحياة خلفية الكل، وجوهره أيضاً. وكيف أستطيع أن أفكر في الوجود، مهما بدت لي ظاهراته، إلاّ ككلّ؟ وكيف أستطيع أن أفكر إلاّ ككلّ؟

هكذا، تتجلّى الحياة، والنور، والفكر كلّه، والوجود كلّه في الشمولية والعالمية. وكلّ عملية تجريد عقلية تقودني إلى الكلية المطلقة، انطلاقاً من نسبة ظاهرية، أو من تعارضات أو ثنائيات، أو تناقضات لا توجد بمعزل عن الأخرى. وإذا ما أخذنا مفهوم التجريد بعين الاعتبار، أدركنا بأنه يؤدي بنا إلى الشمول والعالمية. ولو تساءلنا عن حقيقة البياض والصفرة، والحمرة... إلخ، لوجدناها تجريدات مطلقة، هي انعكاسات النور المتعددة، في وحدة قائمة بذاتها. وإن أنا تحدّثتُ عن الثلج، تساءلت: كيف أستطيع إثباته ما لم أقُل إنه أبيض؟ وإذا أضفنا إلى هذه الحيرة مسألة البياض ذاتها لوجدنا أننا لا نتحدث إلاّ في المطلق. ولا شك أن قول برغسون بأننا نحيا في المطلق صحيح إلى حد بعيد.

٣ ـ البعد الإنساني

لا يسعنا أن نبحث مسالة الإنسانية إلا من ناحيتين: ناحية الإنسان الفرد، وناحية الإنسان الإجتماعي.

كيف أستطيع أن أتصور الإنسان الفرد؟ وأين يوجد هذا الإنسان؟ وإذا أقمنا مقارنة بينه وبين الجسد، نسأل: كيف يمكنني أن أتصور القلب وحده، أو الدماغ، أو عضواً من الأعضاء؟ هل يوجد عضو بمفرده؟ وما هو؟ وكيف يكون؟

من هو الإنسان الفرد؟ الإنسان الفرد غير موجود. هذا، لأن البشرية بدأت بجماعة ولم تبدأ بفرد؛ وهذا ما أثبتته الدراسات الأنثروبولوجية والباليتنولوجية. وهكذا، نعلم أن الفرد غير موجود. وإن وُجد هذا الفرد، فما هو؟ وما فكره؟ وما أخلاقه؟ وهل يكون للفرد تفكير في حالة فردانيته؟ هل تكون له قيم ومُثُل وغايات؟

لما كانت استحالة وجود الفرد قائمة، فإن الإنسان الإجتماعي هو أصل الفكر، وأصل الإنسانية. فلا شمول إلاّ في الإنسانية، ولا عالمية إلاّ في الحياة الإجتماعية.

تتكشّف لنا أهمية موضوعنا عندما نلقي على أنفسنا الأسئلة التالية: كيف يكون الإنسان في حالة فردانيته: أيكون كاذباً أم صادقاً، مراوغاً أم مستقيماً، متكبراً أم متواضعاً، مستثمراً أم مستغلاً أم منصفاً وعادلاً، محباً للحق أم ميالاً إلى الظلم، جاهلاً أم عارفاً، واعياً أم لاواعياً، عاملاً أم خاملاً، إلى ما هنالك من قيم ومفاهيم. والحق هو أن الجواب يستقيم متى علمنا أن هذه القيم غير موجودة إلاّ في الحياة الإجتماعية. إذن، ليس للإنسان إنسانية إلاّ في الوجود الإجتماعي الذي هو حقل تحقيق إنسانية الإنسان. ونحن، على سبيل المثال، لو ألقينا نظرة على أنواع الوجوه البشرية بتعدّداتها وتمايزاتها، لعلمنا أن هذه الكثرة دليل على الوحدة أكثر منها على الاختلاف والتباين. إنّ وجوه الآخرين تدلني على حقيقتي، فلولاها ما عرفتُ نفسي. لذا، لا تحمل الوجوه سمات التناقض بل التكامل. فالإنسان في تعدّد وجوهه واحد. وعلى سبيل المثال، لو نظرنا إلى أنواع الإنسان لوجدنا تناقضاً ظاهرياً؛ ومتى تعمقنا، وجدنا وحدة الهوية. فكأن الإنسان، بأنواعه، وكثرة أفكاره، يلتقي في دائرة واحدة تتشعب منها إشعاعات كثيرة تعبر عن حقيقة واحدة. وإذا ما نظرنا إلى أنواع الأفكار، لوجدناها كثيرة وعديدة، إنما تجتمع في وحدة هي الإنسان. وإذا ما تفحصنا الكرة الأرضية بتنوّعات أراضيها وأقاليمها، لاحظنا كثرة تتآلف في وحدة. فكأن الحقيقة الواحدة، والعالمية والشمول، لا تتحقق إلاّ من خلال الكثرة. لذا، لا أخاف من التعدّد لأنني أعتبره معالم حقّة تتداخل مع الوحدة وتتواشج.

إن عالمية الإنسان تتحقق على صعيدين: الصعيد الإجتماعي الواحد في الوطن، والصعيد الإجتماعي العالمي والإنساني. ففي المجتمع الواحد يتحد الأفراد ضمن حقيقة واحدة. ويرى كلّ إنسان ذاته في الآخر. فالإنسان يمتدّ في الإنسان. ولا يكون خلاص هذا الإنسان إلاّ في الإنسان ومن خلاله. فكل إساءة تصدر مني نحو الآخر، تعتبر إساءة للبشرية جمعاء، وكل محبة تصدر مني نحو الآخر تعتبر تضحية للبشرية جمعاء. هذا، لأن الإنسان يشتمل على الإنسانية كلها، الناس كلهم، في كيانه الخاص. وعلى الصعيد الإجتماعي العالمي والإنساني، يعمل الإنسان على وضع قواعد العدالة والمحبة والمساواة التي هي مفاهيم مطلقة للجميع، لا ينكرها أحد، لأنها شاملة وعالمية.

يجدر بي، في هذا المجال، أن أكرّر مرة أخرى أن اجتماعية الإنسان تختلف، بجوهرها، عن تجمّع الحيوان. فللحيوان حياة تجمعية، هي فردية مكرّرة، لا تدرك ذاتها في إطارها الفردي أو الجماعي. أما اجتماعية الإنسان فهي انعكاسه في الآخر، وامتداده إلى ما لانهاية في هذا الآخر. والإنسان لا يجد نفسه إلاّ في الآخر. ولا يكون

لوجوده معنى إلاّ في الإنسانية الشاملة. ففي اجتماعية الإنسان تحقيق للغاية التي وُجد من أجلها.

ترينا اجتماعية الإنسان كيف أن الأنواع البشرية تجتمع في بؤرة واحدة وتلتقي في نقطة واحدة هي الأنسنة. ففي أنحاء العالم كله مبادئ تسعى إلى التحقيق. وأصبح العالم وكأنه يسير إلى إنسانية أسمى، إلى عالمية أرقى، وذلك من خلال وعي ذاته في الإطار الاجتماعي، الوطني والدولي. وكما قلت سابقاً، فقد تجمعت عناصر الطبيعة العديدة في وحدة هي الإنسان، ظاهرة الوجود الأرضي الكبرى. وعاد الإنسان ليتوزع مرة أخرى في أنواع، لتلتقي في وحدة إنسانية شاملة وكاملة.

في نهاية حديثي، يتوجب علي أن أذكر بعض المعالم التي تجعل مني كائناً شاملاً، كما يتوجب عليّ أيضاً أن أذكر بعض المساوئ والعقبات التي تحول دون تحقيق شمولي وعالميتي.

من خلال شخصيتي أرى الوجود المتمثل فيّ. فالشخصية تناقض الفردية. في الشخصية تكتمل إنسانيتي وعالميتي، وأنفتح على الكل. وفي الفردية تموت إنسانيتي وعالميتي.

من خلال مهنتي أكون شخصاً أو فرداً. فإن لامست العالم كله في مهنتي، وجعلت منه وسيلة للاتصال بالكل، كنتُ إنساناً عالمياً. إن خدمت العالم كله في مهنتي، حققت شخصيتي وكياني اللذين يمتدّان إلى الكلّ. وإن جعلت من مهنتي وسيلة لتحقيق فرديتي وكنت فرداً يعيش ضمن قوقعة الأنانية، فإن عالميتي تموت وذاتيتي تنبثق.

ومن خلال عملي، أياً كان عملي، تظهر عالميتي في أعلى صعودها وفي أجلى صورها؛ فإن جعلت من عملي نقطة أو بؤرة يلتقي فيها الكلّ، أو أعاين الكل منها، رأيت الإنسانية جمعاء، وحققت العالمية. وهكذا، يتوجب عليّ أن أربط عملي أو مهنتي أو فكري بالوجود الكلي، بالغاية القصوى، بالإنسانية كلها، بالمجتمع كله. فإذا تطابق عملي مع الغاية من الوجود، مع القوانين الكلية، مع اجتماعية الإنسان، كنت عالمياً. وتظهر عالميتي بأجلى مظهريها: الفهم والتطبيق، فهم الوجود والغاية منه، وممارسة هذا الفهم والغاية في التطبيق العملي. ولما كانت غايتي من الوجود هي المعرفة، وكان وجودي الإجتماعي تحقيقاً للغاية التي من أجلها قد وُجدت، فإنني أضع نفسي في خدمة الإنسان، لكي أمتد فيه، فأحقق وجودي، أي عالميتي. فأنا قد وُجدت لأحقق أنبل ما في الكون. لذا، عندما أدرس أعماق هذا الكون، وعمق المعرفة، أجدني أنادي بأمر واحد هو: أن أنسجم مع الكون في غاياتي الكبرى التي أعبّر عنها باجتماعية الإنسان، وبعالمية الرّؤية وبالتجسيد العملي لها.

عالميتي هي أن أجعل من نفسي إنساناً يحقق عمق وجوده. وعالميتي هذه تشير إلى صلة كل عمل أقوم به، أو كل فكرة أفكر فيها، بالعالم كله. فإن انسجمت مع الأعداد الغفيرة من الناس، كما تنسجم أعداد فيثاغورس وأنغامه في وحدة متماسكة، كنت عالمياً في أعماقي. وبهذا الشأن، يؤلمني أن أقول: إن العقائد الكثيرة التي طُرحت في حقل التحقيق كانت مجتمعية، تجمعية، أكثر منها اجتماعية؛ الأمر الذي جعل منها تبلوراً زائفاً للإنسانية.

عندما أحيا عالميتي هذه أراني وقد تجردت من كل أنانية. ففي عالميتي أكون خادماً لغيري، ومحباً له، لا أستثمره ولا أستغله، ولا أتكبر عليه، ولا أطرحه عني أو أنبذه، ولا أكرهه أو أحقد عليه، ذلك لأنني أرى الآخر فيَّ وأرى نفسي في الآخر. وعندما أعكس عالميتي هذه، أراني في قلب الوجود والحياة الاجتماعية أفعل فيهما بطاقة تُحث على الدوام من أجل إعلاء قيمتهما في الإنسان، ظاهرة الوجود الكبرى.

ليتني أستطيع أن أرى عالمية المجتمع الإنساني كما أراها في عالمية القانون العلمي. ففي جميع العلوم تتآلف القوانين والمبادئ ضمن حقيقة واحدة وتطبيق واحد. ويبرهن هذا التآلف وحدة العقل البشري، ووحدة الحقيقة العالمية. ولذا، لا تستقيم اجتماعية الإنسان ما لم ينسجم مع قانون وجوده، فيطرح عنه ما يعيقه عن تحقيقه. لقد تعلمت من فلاسفة العالمية أن تحقيق الإنسانية يتم في تحقيق سلوك إنساني يطبق على الكل في قاعدة عامة.



الفصل الخامس

فلسفة الحرية والعبودية

البحث في الحرية بحث في الوجود وفي الوجوب، في الإمكان وفي الفعل، أي في التحقيق. فالوجود، على مستوى الكرة الأرضية، تغلف على ذاته وانغلاق، تغلف يشتمل على إمكانية الانفتاح والحرية. والوجوب انفتاح وكشف، أي حرية. فالوجود يشير إلى تطور داخلي في المادة والإنسان يفصح عن ذاته في حركة داخلية، هي التفاف داخلي Involution، تتفتح أكثر فأكثر في ظاهرة التطور Evolution.

في الوجود حركة داخلية، ملتفة على ذاتها ومقيدة، تفعل في ذاتها لكي تتحرر وتنعتق لتصير إلى حركة جديدة تتغلف على ذاتها في شكل جديد، لتتحرر مرة أخرى في تسلسل غائي عظيم. وفي هذه السيرة الطويلة، تتعرف المادة على ذاتها بفعل تطور، هو حرية، يظهر فيه الوعي الكامن من خلال الظاهرات الجديدة التي تتسامى وتتعالى، أو تتجاوز مرحلة دنيا أو أولية، كانت قيداً لها أو انغلاقاً يطويها يقصيها عن تحقيق كيانها. ولهذا، كان التطور فعل حرية، أي حركة داخلية، تفصح عن ذاتها بظاهرة، تعود لتنطلق إلى مجال أوسع وأعظم في حقل الوجود لكي يصير إلى الوجوب، أي إلى ما يجب أن يكون. وهكذا، يكون التطور حركة بطيئة هادفة تفعل فيه طاقة مكبلة بقيود الذات المادية أي الموضوعية، التي لا تتعرف بذاتها ما لم تتحرر من لاوعيها، أي من وجودها الأدنى المغلق، في صيرورة تسمو بها إلى ظاهرات جديدة أخرى في مسيرة الحياة. وعلى هذا الأساس، تمثل الحرية فعل الحركة المتطورة، ونعني أن الكون يحقق مثاله سائراً من الأدنى إلى الأعلى. وليس الأدنى إلا زيادة في تقليص الوعي، والانغلاق، والتغلف، والتكاثف، وليس الأعلى إلا زيادة في الوعي، والانفتاح، والكشف.

إن مبدأ من هذا النوع يقودنا إلى الاعتراف بالقدرة الداخلية في الكون، أو بالطاقة التي تفعل فيه، أو بالحياة التي تتحقق فيه، أو بالروح التي تنطلق من عقالها الأكثر مادية وكثافة إلى حرية أكثر، معبرة عن حالة انعتاق داخلية لما هو أسمى وأجل. وهذا ما فعلته

المادة في سيرها الطويل البطيء عبر أعماق العصور داخل تطور الكون. ولما كنا نعتقد أن لا شيء يأتي من لا شيء، فإننا نقر ونعترف أن الحرية التي نالتها المتعضيات والكائنات المتطورة والمتحررة في ظاهراتها الأسبق والأدنى، كانت قائمة ضمناً في الإمكان، في سابقاتها. ولهذا، فقد كان واجباً على الكون ـ وهذا وجوب ــ أن ينعتق من حالته الراهنة، وهو الوجود. فالتطور وجوب ينتقل من خلاله الكون إلى وجود أفضل، ويعبر عن حالة راهنة جديدة، تتطلب وجوداً أفضل، هو وجوب، حتى يصل إلى نهاية المطاف في الإنسان، ظاهرة الوجود الأرضي الكبرى، والوجوب الأعظم، والتطور الغائي الأقصى لحركة تحرر الوعي من غلافاته وكثافاته.

إن من يدرس شجرة الحياة التي تمثل مجرى تطور الحياة على سطح الأرض يتحقق من وجود قوة فاعلة تدرك ذاتها أكثر فأكثر في عملية شاقة، وتسعى إلى تحقيق مزيد من الوعي. وهكذا، فقد بدأت الكائنات الدنيا أو الأولية البسيطة تخلع عن ذاتها عبودية كانت تقيدها وتلبس رداء جديداً أو مظهراً جديداً. ولم تكن الحياة الممثلة في هذه الكائنات لتكتفي بحد معين أو بظاهرة معينة، بل كانت تسير إلى الأمام، وتصعد لتحقق مزيداً من الحرية، أي مزيداً من الوعي. وبهذه الطريقة، تتابعت الأنواع ضمن الجنس، وتعددت الأشكال ضمن الحقيقة الواحدة والحياة الواحدة؛ فانتهت أنواع لتحل محلها أنواع أخرى، تشتمل على سابقاتها دون أن تكون ذاتها في أشكالها السابقة، من خلال تطور تجاوز ذاته إلى نوع أكمل أو حلقة أخرى جديدة متصلة... فليس التطور بقاء الأفضل بمعنى الأقوى والأنسب، كما يقول دارون، بل هو تجاوز مستمر لعملية حياتية واحدة تبدأ بالأدنى لتنتهي بالأعلى، بالإنسان. وليست هذه العملية الحياتية إلا انتقالاً في حلقات متتابعة ضمن قدرة نسميها الحياة ـ الحرية ـ الوعي، يتخطى فيها الوجود المنغلق على ذاته، الوجود المتمثل في زمان ومكان بكائنات معينة، إلى حالة أكثر فاعلية وسمواً في عالم الحياة والوعي. ولهذا، فقد عجز دارون عن فهم عملية التحرر هذه، أو التجاوز أو التطور، عندما حاول إقامة علاقة بين انقراض نوع وظهور نوع آخر. والخطأ كل الخطأ يقوم في فكرة الانقراض هذه، لأن القدرة الخلاقة كانت هي ذاتها، وهي تسير إلى درجات أعلى من وجودها بفعل وجوب؛ إلى ما يجب أن تكون، بفعل حرية تكشف فيها عن حقيقتها أكثر فأكثر. فالتطور لم يكن صراعاً، كما سبق وذكر بعض العلماء والمفكرين، بل كان تكاملاً لقدرة واحدة، تتعدد وتتفرع في ظاهرات عديدة، وتسير شيئاً فشيئاً إلى الأعلى في تسلسل حياتي، عظيم، معبر عن كشف للوعي في كل سلسلة جديدة، حتى تصير إلى كيان مبدع خلاق، يتغلف على ذاته من جديد بعد أن يكون قد أعاد مادته إلى ذاته، وحصر الطاقة كلها في ذاته، في عقله. وليس هذا الكيان إلا الإنسان.

إن مثال البذرة والشجرة، كمثال عياني بسيط، يرينا حقيقة الوجود في صورته الناصعة. ليست الشجرة سوى بذرة تسعى إلى التحقيق، وليست البذرة سوى شجرة في الإمكان. فالشجرة، وقد مرت في مراحل تطورها: الجذع، والأغصان، والبراعم، والثمار، هي فكرة واحدة تمتد من الأدنى إلى الأعلى، تحقق في كل درجة أو نقطة أو مرحلة مزيداً من الحياة والحرية والكمال. إنها لا تحقق الحياة وهي جذع بسيط أو عندما تؤلف غصناً، بل إنها تكون سائرة في طريق تحقيق ذاتها. وهي تبلغ درجة النضج والوعي عندما تحقق الغاية التي من أجلها وجدت؛ هذه الغاية التي كانت قائمة في البذرة بفعل إمكان؛ إذ لا شيء في الشجرة لم يكن في البذرة من قبل. لقد فعلت البذرة لكي تتحرر من ذاتيتها المغلقة ـ لتنتشر في رحاب الحياة، ولتحقق وجوداً أسمى بفعل الطاقة المبدعة فيها، فسارت ضمن سلسلة من الانعتاق التدريجي إلى أن بلغت نضجها، أي كمالها وحياتها، لتعود فتنغلق مرة ثانية في البذرة.

التطور حركة ذاتية ـ تلقائية داخلية في الوجود، تسير من خلاله روح الكون، أي الطاقة المنغلقة فيه والتي تغلفها ذاتية المادة، حتى تصل إلى تحقيق غاية الكون والهدف الذي يظهر فيه الوعي من خلال تغلفه، والروح من خلال المادة، والعقل من خلال كثافته أي الدماغ، والحركة من خلال السكون؛ فكأن الكون ينشد ذاته ضمن هذه العملية التطورية التي تتحرر فيها طاقته، ليشعر بوجوده ويعي حقيقته وفكرته. ولقد أشار تيار ده شاردان إلى هذه الحقيقة عندما صرّح أن تطور الحياة قد مرّ بمراحل كانت الحياة تكشف عن ذاتها بدرجات أعلى وأسمى بفعل الطاقة الحيوية المتضمنة في المادة والفاعلة فيها. ونحن نوافق هذا المفكر العظيم الذي أشار إلى عظمة التحرر أو التطور الكوني في خطين متوازيين متداخلين، خط مادي وآخر طاقي نفسي، يسيران جنباً إلى جنب ويتقدمان معاً يداً بيد، ليصلا أخيراً إلى إظهار الطاقة الكونية عندما بلغ الكون أشدّه وتحقق في الإنسان، بظهور العقل الإنساني. فالعقل، أي ملكة الوعي والفكر، لم يوجد مصادفة بل كان حصيلة تطور شاق، تغلّف على ذاته في مادته[11]، وصعّد تلك المادة في حركة داخلية، فسمت المادة بتعقيدها، أي باتجاهها، نحو تحقيق ذاتها بالوعي، حتى وصلت إلى الإنسان. فالإنسان هو نتاج الحرية، أي التطور؛ الحرية التي وعت ذاتها من خلال المسيرة التطورية؛ والتطور، أي الحرية، هو انفتاح وانعتاق وانبعاث دائم، وتحوّل إلى أشكال أكثر سمواً في سلّم الارتقاء، يبغي الوصول إلى الحقيقة التي سُنت على هيئة قانون في الطبيعة لتعرف ذاتها.

---

[11] الوعي أو الفكر موجود في الخصائص العقلية المتمثلة في الدقائق الأولية العائدة لمرحلة ما قبل تشكل العالم العضوي.

تشير صورة الحرية هذه إلى الفكرة المتضمنــة في الكـون والـتي تفعـل فعـلاً حقيقياً لتصل إلى إدراك ذاتها. ولكن، لما كانت هذه الفكرة مغلفة في غياهب الكثافة وآخـذة صـورة السلب وفاعلة لتحرير ذاتها منه، فإننا نميل إلى القول بوجود إرادتين في الوجود الأرضـي: سلبية وإيجابية.

الإرادة السلبية مقاومة تبديها الكثافة المادية لتحول دون تطور المثال الكـامن فيهـا أو لتقف حائلاً بينه وبين بلوغ الغاية؛ والإرادة الإيجابية مقاومة يبديها المثال المنطوي على نحو صورة في المادة لينعتق ويتحـرر. وكـل عمليـة في الصعـود إلى الغايـة تسـمى تطـوراً أي حريـة. وكل تحرر من ربقة الإرادة السلبية هو صعود للوجود، ونعني أنه انعتاق للمادة مـن ذاتها لتعي ذاتها. فالمادة تتطور وتتحــرر مـن سـلبيتها في كـل مرحلـة تحقق فيهـا الإرادة الإيجابية، ونسميها الروح أو الطاقة أو الحياة أو المثـال أو الصورة، ظـاهرة جديـدة تسمو على تلك التي سبقتها. ففـي الوجـود إرادتـان: سـلبية وإيجابيـة، تتلاحمـان وتتنـافران، تتقاربان وتتباعدان، تتعارضان وتتكـاملان، وتصبحـان في النهايـة إرادة إيجابيـة واحـدة، وذلك عـندما تتحرر طاقـة الكون لتعود بالـمادة، أو بالوجود، إلى ما كان عليه. ولا عجـب أن تكون هذه العمليـة طويلـة الأمـد، لم تكتمـل في الكـون المـادي. ولهـذا، فإنهـا تتطلـب الإنسان كعنصر فعّال في إثارة المادة للفعل والتحقيق في مستويات الوعي والحياة أكثر فأكثر.

هكذا، ندرك أن الحرية وجود ووجـوب. إنهـا وجـود منغلـق علـى ذاتـه، مغلـف بظاهرة السلبية وملتف بها، يدأب دومـاً للتحرر من ذاته ليعي ذاته؛ وتكـون وجوبـاً، أي تعبيراً لما يجب أن يكون. فالحرية تشير إلى حقيقة هامة نلخصها كمـا يلـي: هـي الوجـود كما يجب أن يكون. وكيف يكون الوجـود كما يجب أن يكـون؟ إنه يجب أن يتحـرر مـن كثافته وتغلفه في سير حثيث نحو الروح، نحو الحقيقة السامية. إذن فالحرية فعل أخلاقي وروحي وعقلي.

تكلّل وعي الوجـود بظهـور الإنسـان، بظهـور الوعـي. فالإنسـان هـو مثـال حريـة الوجود المادي. وهكـذا، يمثل مثال هذا الوجـود الـذي يتمخـض عـن فكرتـه الكامنـة فيـه والتي تغلفت بأنواع الحياة وأشكالها التي سادت الأدنى إلى الأعلى، وانطلقت من العبودية إلى الحرية، من الانغلاق إلى الانفتاح والوعي والروح، من الكثافة إلى اللطافة، ومـن الظـلام إلى النور. وكما يكون الإنسان مثال الوجود وحريته، تكون الحقيقة السـامية مثـال الإنسـان وحريته.

إن ظهـور الإنسـان يـمثل فكرة الكون المشتملة على الوعي والانغـلاق، على الـروح والمادة، على المقاومة السلبية والإيجابية، على الخير وانعدامه. لقد عـاد الإنسـان يكـرر مـا قام به الكون. لكن الفرق واضح بين العمليتين: ففـي الإنسـان يعيـد الكـون ذاتـه إلى نقطـة انطلاقه، أي التغلـف علـى ذاتـه في الخليـة، لينطلـق إلى الإنسـان وينفتـح عليـه في وعـي

وحـرية؛ وفي المادة ينفتح الكـون على ذاته لينفض عنه قيود مادته دون معرفـة بمـا يفعـل. لذلك، يكون صعود الكون إلى الإنسان عملية داخلية اتسمت بتوجيه داخلي لطاقة مكنونـة تفصح عن ذاتها، لتعي ذاتها. ومتى وعت ذاتها، تحقق الإنسان.

يعـود الإنسان ليمثل مثـال كمال المادة، أي الوجود المادي، لكنـه لا يمثـل كمـال الروح، والكيان، والحقيقة، والمطلق إلاّ في الإمكان. لذلك، فهو يجمع العالمين في وجـوده، المادي والروحي، في اتحـاد عجيب يُعرف بالكينونـة أو بالكيان. ويعود المثال لكـي يفصح عن ذاته مرة أخرى عن وعي وإدراك. فكلما تسامى المثال أي كلما تحرر من عبوديتـه، أي من مقاومته السلبية المادية، استطاع أن يسجل نقطة هامة جديدة في التطور والحرية.

إن انطـلاق الإنسان من الخلية، في رحـم الأم، دليل علـى تغلُّفه في غيبوبـة يبـدأ بالكشف عن ذاته في سلسلة من الوجودات والتطورات يتحرر ضمن كل واحـدة مـن انغـلاق سابق وعبودية سابقة لينفتح إلى خليقة جديدة. وهكذا، تكون حياة الإنسـان مرحلـة تبـدأ بالغيبوبة وتنتهي بالوعي؛ تبـدأ بجهـل الوعـي القـائم فيهـا وتنتهـي بإدراكـه، أو تستمر بالوعي إلى أن تحقق غايـة المطلـق، أي صـورة المطلـق فيهـا. وعلـى هـذا الأسـاس، يكـون الإنسان هو الكائن الوحيد المسؤول لأنه يعي.

ولما كـان الإنسان يحمل في كيانه العالمـين، الروحي والمادي، فإنه يعمل على رفع هذا الأخير إلى مرتبة المثال. ويتطلب هذا الفعل طاقـة خلاقـة تحـرره من مقاومـة سـلبية، تجذبه إلى الأسفل. وهكذا، يكـمن تطـور الإنسـان في العـودة بـالوجود إلى الكـون إلى نقطـة انطلاقه الأولى، فيـتروحن الوجـود ويعـود إلى سـابق عهـده كمـا كـان في البـدء. إن العـودة بالوجود كله، الممثّل فيه، إلى نقطـة انطلاقـه الأولى، الألفا أو الألـف، وتقدمـه إلى نهايـة تطوره، إلى انعتاقه الكامل وانفتاحه على الوعي، الياء أو الأوميغا، هو حرية.

هكـذا، يحقق الإنسان ما كان قـد انطلق منه. لقد انطلـق من بدايـة هـي الألـف، أي ألفا، وسوف يحـقق نهـاية هي ياء، أي أومـيغا. وليست نقطـة الانطـلاق، الألف، إلاّ نقطـة النهاية ـ القمة، الياء. وهكذا، يحقق الوجود والإنسان نقطة البداية في نقطة النهاية. وتكون بداية النهاية ونهاية البداية. فالوجود دائري، تتصل فيه البداية بالنهاية.

عـندما نصل إلى هـذه النقطـة من الموضـوع نسأل أنفسنا السؤال التالي: ما الحرية، وما العبودية؟

يطرح الموضوع ذاته علينا في صورة أولية هي: مقاومة سلبية ومقاومـة إيجابيـة، أو إرادة سلبية وأخرى إيجابية: هنالك السلب وهنالك الإيجاب. ويتمثل الإيجاب بكل القيـم التي ترفع الإنسان إلى الأعلـى: المحبـة والتضحيـة، والمعرفـة؛ ويتمثـل السـلب بكـل مـا

يجذب الإنسان إلى الأسفل: الكره، والأنانية، والجهل. وبكلمة موجزة، يتمثل الإيجاب بالخير، ويتمثل السلب بانعدام الخير.

تتمثل المقاومة الإيجابية التي تفعل في الإنسان لترفعه، وهي مظهر روحي للطاقة، في الحرية. وتتمثل المقاومة السلبية التي تجذب الإنسان إلى الأسفل لتقيده بعالم المادة، وهي مظهر مادي للطاقة، في العبودية. فالعبودية هي كل ما يتمثل بالعوائق التي تسيطر على الإنسان لتبقيه في عالم كثافته وسلب وعيه، ليكون منفياً في عالم غربته. وتبدو هذه العبودية بالمظاهر التالية: الأنانية المتمثلة بكل ما يجعلها تواصل بقاءها مثل: في التملّك والكراهية والجهل... إلخ. والحرية هي كل ما يتمثل بالقيم التي يتبناها الإنسان لترفعه إلى عالم وعيه وحقيقته: كالتجرد عن الملكية التي تعيق تقدم الروح في سيرها، وكالمحبة والتضحية والمعرفة والترفع الخلقي الخ. وهكذا، تعيق العبودية كل تقدم، أي كل تحرر وانفتاح.

إن دراسة من هذا النوع ترينا أن الإنسان ما زال عبداً: مازال يجهل الحرية. فهو لم يتجرد من قيوده المادية التي تشده إلى الأنانية، أي مقاومة المادة السلبية. إنه ما زال يكره، ويحارب، ويشتهي، ويتملّك، ويتسلط، ويسير في معارج الكثافة المادية وظلماتها، في متاهاتها وسلبياتها. وهكذا، يكون كل خضوع للكثافة المادية لاوعياً، وكل لاوعي عبودية. ويكون كل انفكاك من إسار الكثافة المادية معرفة ووعياً، وكل معرفة أو وعي حرية.

لماذا نفكر بالغد؟ لأننا لا نفكر إلاّ بعبوديتنا... إننا نفكر بمأكلنا وملبسنا ومالنا. ولما كان تفكيرنا يدور حول أمور من هذا النوع فقط، فإن إنسانيتنا تظل رهينة عبودية قاتلة تعرف الحرف وتنكر الروح. ولما كنا لا نفكر في الحياة إلاّ من خلال معيشتنا وشهواتنا، بأشكالها كلها، فإننا ما زلنا عبيداً لذواتنا. وهكذا، لا تتحقق الحرية أو الوعي، وبالتالي لا تتقدم الإنسانية، ولا نفعل نحن في حقل تقدمها الذي هو حرية، ولا يقوم الإنسان بدوره المنوط به. وليس هذا الدور إلا رفع الوجود من عبوديته إلى حريته، من سلبيته إلى إيجابيته. وهكذا، يسيطر الشر والألم السلبي والفاقة، ويسود البشرية كل أنواع المظالم والمآسي. ويحقق الإنسان، في عبوديته هذه مملكة الشر.

هنالك، في كل عمل نفعله، في مضمار الخير والوعي، حرية وانتصار، وانعتاق من العبودية. فلمَ لا نفعل؟ ولمَ كنا عبيداً؟ ولمَ لا يحقق الإنسان الطاقة الخلاّقة الكامنة فيه، وهي صورة المطلق اللامحدود؟ ألا نعلم أن تحقيق هذه الطاقة أو الصورة مثال رائع للحرية؟

الحرّية في الإنسان تناظر الحتمية في المادة. فإذا كانت المادة، بفعل طاقتها الداخلية، أي الحياة المنبثة فيها، قد فعلت لتحقيق الفكرة الكامنة فيها والتي تجلّت في

الإنسان، فإنه جدير بالإنسان أن يسير بالمادّة، مرة أخرى، حاملاً مشعلها لينير طريق الوجود، ويحقق النور في فعل حرّيةٍ ووعي.

الإنسان إذن، يحمل في كيانه الحتمية والحرية: الحتمية القائمة في مادته، والحرية القائمة في سيره الحثيث في الوعي والروح. ولهذا، تتدرّج طاقة الإنسان في مراحل ثلاث، متشابكة كل التشابك، في وحدة لا تنفصم.

- مرحلة أولى هي الحتمية، وبها يخضع الإنسان لقوانين وُضعت لمادته، هي قوانين طبيعية وسرمدية في آن واحد.

- مرحلة ثانية هي العقلانية، وبها يحاول الإنسان أن يعقل وجوده، أي مادّته، ليتعرف عليها ويتحرر من حتمية الطبيعة، ويكتمل في سرمدية الروح.

- مرحلة ثالثة هي الروحانية، وبها يتم وجوب الإنسان، ويكتمل بفعل ماهية الحرية والوعي.

في المرحلة الأولى يوجد الإنسان الذي لا يعرف غاية حياته، فيكون عبداً لمادته وأناه. وعندئذ، يعيش الإنسان في تلقائية خالية من الوعي تدفع به الدوافع الحيوية دون ارتباط بعالم العقل الفوقي، فتكون أعماله مجرد انعكاسات لاواعية. وتتمثل هذه المرحلة بالإنسان الحيواني.

في المرحلة الثانية، يوجد الإنسان العاقل الذي يدرك، من خلال دراسته للكون والطبيعة والوجود، مغزى لمعنى حياته. فيفعل في مجال عقلي يتوّجه الفكر ويدفع به إلى مزيد من المعرفة والوعي. وتتمثل هذه المرحلة بالإنسان العاقل، العالم، وتتصف بالسعي الحثيث إلى الحرية والوعي للتماثل مع الطبيعة، و التجاوز لها.

وفي المرحلة الثالثة يوجد الإنسان الحرّ، الإلهي، الذي يتحرّر من «أناه» كلياً، ويحقق كونيته.

هكذا، تشير الحياة إلى تطوّر متزايد بفعل ماهية الحرية. ويتمثّل هذا التطور في تجاوز الظلمة من خلال النور، وتجاوز الشر من خلال الخير، وتجاوز السلب من خلال الإيجاب. وليس هذا التطور إلاّ انعتاقاً من العبودية وتحقيقاً للحرية.

ولمّا كانت الحرية غاية بذاتها فإن الإنسان يعمل على تحقيقها في النطاق الإجتماعي. ونحن، عندما ندرس تاريخ الإنسان، نجد أن الحرية كانت تمثل الفكرة الهامة في الوجود الإجتماعي. فقد كان الإنسان، وما زال، يعمل جاهداً ليتخلص من العبودية والثقل الطبقي، ويناضل لكي يتحرر من ظلم الحكام، ومن نير الطغيان والاستبداد. ويدل هذا السعي إلى التحرر على رغبة أكيدة لدى الإنسان في مجال الحرية.

لما كان الإنسان يكره العبودية الإجتماعية بأشكالها كلها: الاقتصادية والسياسية، فإنه ثار على الأنظمة التي كبّلته، وما زالت تكبّله، وتمرّد على القوانين السيئة، وعلى الأوضاع الإجتماعية الفاسدة. وما زال تاريخ الإنسان يشير إلى حقيقة واحدة: هي ثورة الإنسان على كل ما يعيقه عن التقدم، كالمرض، والجوع، والفاقة، والحرمان، والظلم، والجهل، والكراهية، والحرب؛ وهذه كلها عوائق أقامها الإنسان الأناني، واختصرها بكلمة هي العبودية.

لكننا، مع هذا، نتساءل عن سبب فشل الإنسان في توطيد حريته في الحقل الإجتماعي.

لقد ارتبط فشل الإنسان في توطيد حريته الإجتماعية بعوامل عديدة، نذكر أهمها:

١ ـ لم تكن الحرية نابعة من صلب تفكيره.

٢ ـ لم يحقق الحرية بجوهرها بل حقق أعراضها.

٣ ـ لم ينطلق مفهوم الحرية من وعيه بل من وضعه الإجتماعي.

٤ ـ لم يعبّر مفهوم الحرية عن معنى وجوده ومغزاه.

٥ ـ لم يقم الإنسان ذاته بدور الحر، بل ترك المجال مفتوحاً للحكام أو للذين قاموا بدورهم عنه، فظلت الحرية بعيدة عن مرادها.

إن الإنسان، في الحالة الإجتماعية أراد أن يفهم الحرية من خلال أشكالها الإجتماعية المتبدلة. لذلك لم يتحرر كلياً، وظل عبداً لأمور عديدة في حقله الإجتماعي هذا. ويعود هذا كله إلى أن حريته لم تنبع منه، من روحه، بل من القوانين الآنية أو الانتقالية التي تعبر عن زاوية ضيقة للوجود الإنساني الإجتماعي.

نرى أن الوجود يتجه نحو الحرية، وأن الإنسان لا يحقق إنسانيته إلا بها. إن الطاقة الكامنة في الإنسان والفكرة القائمة فيه تحثه ليسير في درب الحقيقة، إذ لا حقيقة بدون حرية. فالمعرفة تحرر من الجهل، والخير يحرر من الشر، والنور يحرر من الظلام، والحرية تعتق من العبودية.

كل ما في الكون ينشد الحرية: المادة من خلال طاقتها الباطنية الفاعلة التي تعمل بوعي معين؛ والإنسان من خلال روحه الفاعلة الكامنة التي تعمل بوعي صحيح من خلال ظواهر الوجود المادية. فالحرية ثورة داخلية تفعل في الوجود وفي الإنسان، وهي انعتاق من غلاف يغلفنا ويغلق علينا في حجاب أو برقع يحجب عنا رؤية الحقيقة. وبواسطة هذه الحرية نصل إلى الحقيقة كما يجب أن تكون. فالحقيقة موجودة، وهي

وجود، وتحتاج إلى وجوب، إلى ما يجب أن تكون. وبفعل ماهية الحرية ننتقل إلى الوعي، إلى الحقيقة التي هي حرية في المطلق، وهي الغاية التي من أجلها وُجدنا.



الفصل السادس

فلسفة الإيجاب والسلب[١٢]

يعتبر البحث في هذا الموضوع ولوجاً إلى سر الحقيقة السامية وحقيقة الإنسان والكون. ولهذا السبب، يتعذّر علينا التعمق إلى درجة الكشف عن هذا السر وهذه الحقيقة. ولكن، لمّا كنا نعلم أن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الحقيقة السامية، فإننا سنعمل على إماطة اللثام عن سر الحرية وجوهر العناية.

كل من يحاول أن يتعمق في فهم حقيقة المطلق والإنسان يجد أن طريق المعرفة طويل وواسع، لا ينتهي لأنه متضمن في اللانهاية. ولما كان موضوعنا يمتّ إلى هذه اللانهاية بعلاقتها بالنهاية، فلن نلمّ بالموضوع إلا من خلال معطيات عقلنا البشري بالإضافة إلى معطيات الحكمة.

العناية الإلهية موضوع يكتنف الأزل والزمان، ونقصد عالم الزمان وعالم الأبدية. ولقد ظهرت هذه العناية، أو أنها تبدّت لنا، وكشفت عن ذاتها، في البدء. وعلى هذا الأساس، ينقسم موضوعنا إلى أربعة أقسام رئيسة:

١ ـ العناية الإلهية في البدء:

ما البدء؟ كيف كان البدء؟ وكيف نستطيع الدخول إلى معرفة البدء قبل وجود الكون المادي وقبل وجود الإنسان؟

لم يكن هنالك بدء بالمعنى المادي والحرفي للكلمة، بل كان هنالك السر والأزل. وكيف يتسنى لنا أن نفهم هذا البدء ولم يكن الإنسان قد وُجد؟

---

[١٢] يقع هذا البحث تحت عنوان «العناية الإلهية وحرية الإنسان».

للإجابة عن سؤال، تزداد صعوبته بزيادة عمق الحقيقة، يتوجب علينا أن نعتمد مصدرين:

آ ـ ما أوحت به كتب الحكمة.

ب ـ ما يوحي لنا به العقل الإنساني.

تشير كتب الحكمة إلى البدء وإلى حدوث «ثورة» في الأعالي، في عالم المتافيزياء، عالم ما وراء الطبيعة، لكنها لا تفسر هذه الثورة. ويصمت اللاهوت التقليدي ويقف عاجزاً عن تصوّر «ثورة البدء» وبدء «مبدأ السلب» في الوجود قبل وجود الكون المادي. كيف يثور الملائكة وهم أنوار علوية صافية نقية؟ سؤال يُطرح دون جواب كافٍ ومبرّر.

أما العقل فإنه يعمل على إماطة اللثام عن سر عميق اكتنف حقيقة الوجود وتضمن فيه، أي تخلله، فكان المبدأ الفعّال فيه. والطريقة التي يتبعها هذا العقل في فهم هذا السر تظهر بمظهرين:

آ ـ المظهر الأول هو التصوّر: والتصور هو ملكة العقل التي ترفعه من عالم المحسوس إلى عالم المعقول. وفي عالم المعقول يمتلئ العقل بالصور.

ب ـ المظهر الثاني هو وجود مثال، أو طيف، أو شبيه، أو نسخة ثانية لمبدأ السلب هذا ولثورة الملائكة في الأعالي وفي عالم المادة هذا. ولما كان عالمنا نسخة لعالم الأعلى، أو طيفاً له، أو سلباً له، فإن ثورة الإنسان ذاته وتمرده، تعلمنا بحقيقة السر الخفيّ. فلا تختلف ثورة الإنسان عن ثورة الملائكة إلا أن الأولى حدثت في عالم الفيزياء والثانية حدثت في عالم المتافيزياء.

تشير ثورة الملائكة إلى إيجاد مبدأ«السلب» وبعثه في الوجود. وأما نتائج هذه الثورة فقد أدت إلى ظلام الوجود وسقوطه[13]، فبسقوط الملائكة أظلمت الأكوان وانعدمت نورانيتها، وتلاشى مبدأ «الإيجاب»، مبدأ النور، في مبدأ«السلب»، مبدأ الظلام والكثافة[14].

---

[13] المادة مشعة على الرغم من كثافتها وظلمتها الظاهرية.

[14] تشير ثورة الملائكة إلى درجات الفيض الهابط، إلى التطور الهابط من عوالم أكثر نورانية وشفافية إلى عالم المادة. وتشير حقيقة إبليس، وهو واحد من الملائكة الساقطين، إلى آخر فيض، أي إلى تشكل عالم المادة ومبدأ السلب الناتج عن تجمع الطاقة في الكتلة. إذن، ليس إبليس شخصاً. إبليس هو المقاومة السالبة القائمة في المادة التي تحول دون تفتح الطاقة المنغلقة إلى حقيقتها ووعيها.

إن سقوط الملائكة، أو حلول الظلام، أدى إلى تدخل العناية الإلهية[1]. فتخلل النور الوجود المظلم الكثيف، الذي ندعوه الوجود المادي، فكان النور هو المبدأ الأول للعناية الإلهية. لقد انبث النور في عالم الظلام لينقذ أبناء الظلام. فكانت الحقيقة السامية نور العالم. وأما «السلب» أو إرادة السلب، أو فكرة السلب، المتمثلة بالملائكة الساقطين، فقد حاولت إدراك النور. لكن النور لا يُدرك ويظل قائماً إلى ما لانهاية لأنه حقيقة الوجود، حقيقة المطلق وحقيقة الإنسان.

الآن نرى أن الوجود في البدء، قبل تشكيل عالم الفيزياء والمادة، قد تمثل بقطبيه: الإيجاب والسلب. ويتمثل هذان القطبان أيضاً بالنور والظلام، بالحقيقة السامية وإبليس، بالخير والشر، بالنظام والفوضى... إلخ. هذا ما كان في البدء. وهذا ما سيكون في عالمنا أيضاً.

إن وجود السلب في وسط الإيجاب يُعتبر قانون الوجود الأول. القانون الذي سيظهر في الوجود، في كل حيثياته، في كل ظواهره وفي كل حقائقه.

هكذا، أدخلت الحقيقة السامية النور إلى الوجود ليضيء بحقيقته، وليعرفه. لذلك، أوجدت النور من الظلام وفيه. ولمّا كانت الحقيقة السامية نوراً فإن الظلام ينعدم فيها. فمن أين يأتي الظلام؟ إنه فعل السلب، وفعل السلب هذا وجود، ليتمّ تحقيق النور. وهكذا، نفهم كيف وُجد النور من الظلام وفيه.

ولما كان الوجود، قبل السقوط نيّراً وصافياً وساكناً، يعبر عن سكون مطلق، فإنه كان على غاية كبرى من النظام والهدوء. وبفعل السقوط، وهو تحدر للفيض الأخير، ظل الوجود مثلما كان، إنما اعتراه الظلام وأصبح كثيفاً جداً. وليست الكثافة التي نتحدث عنها إلاّ ما نسميه المادة. إذن، فقد وُجد الوجود المادي بفعل السقوط، ذلك أن الوجود الروحي، نتيجة لظلامه، أصبح مادة، أصبح كثيفاً. فليس الوجود المادي إلاّ ظلام الوجود الروحي، وكثافة الوجود الروحي، وسلب الوجود الروحي. وليس النور الروحي، وكثافة الوجود الروحي، وسلب الوجود الروحي، والنور الذي يتسع فيه، ويظهر من خلاله، إلاّ انبثاث النور في الظلام. وهكذا، نستنتج أنه لا معرفة ولا تحقيق بدون وجود سلب. فالحقيقة تُعرف من خلال السلب، والإيجاب قائم في السلب. وهذه هي العناية الإلهية الشاملة المتضمنة في سر الكون والمنبثة فيه، في عالم السلب، ونعني الإيجاب في السلب، وإدراكه فيه.

---

[1] يشير السقوط إلى الفيض الأخير في سلسلة الفيوض المشتقة من الحقيقة السامية إلى الوجود المادي. ويُفهم السقوط بأنه رمز تكوّن أو تشكّل العالم المادي، عالم الثنائية ـ الإيجاب والسلب، النور والظلام، المادة والروح... إلخ

٢ ـ العناية الإلهية وسقوط الإنسان:

يشير وجود الإنسان إلى حقيقتين:

الأولى ـ هي أن الإنسان قد وُجد بعد وجود السلب: مفهوم الكثافة، مفهوم الظلام، مفهوم إبليس ـ الشر.

الثانية ـ هي ضرورة وجود قدرة عاقلة في الكون تعي ذاتها وتعي الحقيقة السامية، وذلك من أجل معرفة الحقيقة والعودة بالوجود المادي إلى الروح، وبالظلام إلى النور، وبالشر إلى الخير. وتتمثل هذه القدرة العاقلة بالإنسان. ولذا، فإننا نبدأ بالحقيقة الأولى.

إن ظلام الوجود وسقوطه بفعل مبدأ السلب، في تكاثف الروح أو الطاقة وظلامها وماديتها، أدّى إلى إيجاد قوة واعية فيه تُدرك ذاتها وذلك لتعيد الوجود إلى ما كان عليه، إلى الإيجاب. لقد خططت العناية الإلهية لمجيء الإنسان، فكان الإنسان. فالإنسان رمز لوجود الحقيقة السامية على الأرض وفي الأرض، هو ممثل المطلق، وغايته هي أن يتجاوز السلب ويحقق الإيجاب في هذا العالم. لذلك، كان الإنسان صورة المطلق، وقد حمل سرّ هذا المطلق وجوهره، أي النور والحكمة.

يشير وجود الإنسان إلى تركيز النور الإلهي فيه ككائن تجسّدت فيه قوى المادة كلها وقوى الروح كلها. هكذا، تجمعت المادة كلها، الكثافة كلها، في الإنسان في مخطط عُرف بالكيان. وفي هذه الكثافة كلها تركزت الطاقة كلها، والنور كله، والجوهر كله. فكيف حدث هذا كله، ولماذا حدث؟

يعد وجود مبدأ النور في الأفلاك، وفي المادة ذاتها، ظهرت حقيقة كبرى هي: أن الكون المادي الساقط بفعل سلبيته، أي بفعل الفيض النهائي ومبدأ السلب المتضمنة فيه، لا يستطيع أن يفهم حقيقته لأنه يتركز في بؤرة، هي تشابك اللانهائي الصغير واللانهائي الكبير، تلتقي فيها خيوط الوجود كلها. إيجابها وسلبها. ولهذا، فقد أرادت العناية الإلهية أن تركز ذاتها في كائن يتشكل من مادة الكون وكثافته وسلبه، ومن روح، من روحه وجوهره، وذلك، لكي يعلم سر الوجود، سر النور، سر المطلق، لأن مبدأ الوجود يقوم على فهم الإيجاب في السلب[٢]. فإذا استطاع الإنسان أن يفهم إيجابه في سلبه، روحه في مادته، نوره في ظلامه، فإن المطلق يتحقق، ويعود الوجود إلى حالته الأولى، وينتهي السلب، وتنتهي الثنائية، وتتحقق الوحدة كما هي في الحقيقة السامية.

---

[٢] الإيجاب والسلب حقيقة واحدة، لكنهما ثنائية ظاهرة في عالمنا.

لكن الإنسان، الذي جمع الوجود كله في كيانه. تعرض للسقوط من كمال إيجابه. فلماذا سقط الإنسان؟ ولماذا جُرب الإنسان؟.

لما كان الإنسان يشتمل على مادة الكون كلها، التافيزيائية والفيزيائية، فإن عنصري الإيجاب والسلب قد تضمنا فيه. فالسقوط هو التحوّل إلى السلب من خلال عدم فهم الإيجاب وتحقيقه. وليس إبليس إلاّ رمزاً للسلب، للقوة النافية، للمقاومة المادية أو السالبة التي تفعل في الوجود. ولـمّا كنا قد علمنا أن الوجود لا يتحقق إلا من خلال السلب، لذلك كان الإنسان، الروح المتجسِّد، الإيجاب المسلوب المتمثل في السقوط، عرضة لمبدأ السلب ذاته الذي غلّف الوجود منذ البدء. ولما جهل الإنسان حقيقته، سقط. فالتجربة لم تأته من خارجه، بل من جوهره المسلوب، المغترب. لقد جهل أنه مطلق متجسِّد، وجهل مبدأ سره وحقيقته ووجوده. وما كان منه إلا أن تمسك بكثافته ولم يعمل على تحقيق سره المصون، سر المطلق فيه. هذا هو السقوط.. سقوط الإنسان. فما علاقة المطلق بهذا؟ أليست العناية الإلهية أن يتألّه الإنسان؟ أليس السقوط أن الإنسان يرفض هذه الحقيقة ويتنكر لها؟ فالمأساة هي مأساة الإنسان الذي لم يدرك حريته. وليست الحرية إلا التخلص من العبودية، من الكثافة، من انغلاق المادة، من السلبية، من الظلام. فإن ظل الإنسان عبداً فلأنه جهل حقيقته.

٣ ـ العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم:

ما الشر؟ وكيف يتحدث الإنسان عن وجود الشر؟

لا شر في العالم. العالم سلب. إذن، الشر سلب.

عندما نحاول أن نتفهم حقيقة الوجود المادي نجد أن المادة لا تفصح عن ذاتها. فأنا لا أعرف إن كان الحجر شراً أم خيراً. إنه حيادي تماماً. ولكنني أستطيع أن أصبغه بصبغة الخير أو الشر أو أضيف إليه هذه الصفة. فالحجر لا يحمل صفات، حتى ولو وصفناه بصفة معينة. فهو يُعتبر شراً إن ألقينا به على إنسان وآلمناه، وخيراً إن أقمنا به بناء جميلاً. لكنه، على الرغم من هذا كله، لا يتصف بالخير أو بالشر لأنه حيادي، لأنه سلب.

فالشر نفي للخير، أي سلب له، إنه انعدام له ولا يتصف بجوهر أو بحقيقة أو بتشخيص. فليس للشر كيان قائم بذاته، بل أن وجوده قائم بانعدام الخير. فالخير، وهو إيجاب، هو الجوهر، والشر، وهو سلب، لا جوهر له. هنالك مصدر للخير، وليس هنالك مصدر للشر. فالشر نقص في ماهية الخير.

إذا كانت الطاقة الواعية الكامنة في الإنسان خيراً، فإن الإنسان لا يكون شراً. لكن الإنسان الذي لا يحقق هذه الطاقة يعتبر شريراً. في الإنسان محبة للخير لا محبة للشر. فالشر نفي وانعدام للخير وسلب له. ولما كان الإنسان موجوداً في عالم السلب، ويحمل هذا العالم في جسده، فإنه يقترف الشر إن هو جهل سرّ الطاقة الكامنة فيه، والتي تسمى بالخير. ولما كان هذا السلب لا يعقل ذاته وكان الإنسان لا يدرك حقيقته ويجهلها، فإنه يحقق السلب، فينبثق إلى الوجود. ويكون شراً. فالشر لا يوجد إلا بانعدام الخير.

لكي نفهم حقيقة الخير والشر، يتوجب علينا تقديم أمثلة أخرى تتصف بالوضوح.

لو أننا أخذنا موضوع النور والظلام، لقلنا إن النور كائن، يتصف بوجود وجوهر وكيان؛ فللنور مصدر نسميه الشمس، لكن الظلام لا مصدر له. فمن أين يأتي الظلام وهو عديم المصدر؟ إنه نفي للنور وانعدام له وسلب. فإن عُدم النور فإن الظلام يوجد. وليس وجود الظلام وجوداً حقاً ذلك لأنه سلب ونفي وانعدام. وإذا تصورنا أن النور يشع على الدوام، علمنا أن الظلام محال. فالظلام مصطلح كاذب، وينتج فقط عن كثافتنا وعدم قدرتنا على رؤية النور.

ولو أننا أخذنا موضوع المعرفة والجهل، لقلنا أيضاً إن الجهل انعدام للمعرفة، وذلك لأنه يستحيل أن توجد ملكة تسمى الجهل أو أن توجد محبة للجهل. هنالك محبة للمعرفة فقط. ولا غرو أن الجهل، وهو عدم المعرفة، يضمحل كلما تحققت المعرفة: وإن لم يتحقق هذا الجوهر، فإن الجهل يوجد. ولما كانت المعرفة طاقة روحية، كان الجهل سلباً للروح. ولما كان السلب قائماً في المادة، فإن الجهل سلب للروح. ولما كان السلب قائماً في المادة، فإن الجهل سلب للمعرفة، وذلك عندما لا يعرف الإنسان الغاية من وجوده. أين يقف الجهل، بل أين يوجد، إذا عرف الإنسان؟ فالجهل ينتج عن كثافتنا التي تخلق الوهم.

ولو أننا أخذنا الوعي واللاوعي، لقلنا إن ما ينطبق على المعرفة والجهل ينطبق أيضاً على هذين الموضوعين. هنالك وعي، ونعني أن هنالك جوهراً أو طاقة تسمى الوعي. فإذا وُجد الوعي، فإن اللاوعي لا يوجد. إذن، ليس للاوعي وجود. فاللاوعي ينتج عن كثافتنا[17].

هكذا، نرى أن الخير إيجاب والشر سلب، وأن المعرفة إيجاب والشر سلب، وان النور إيجاب والظلام سلب، وأن الوعي إيجاب واللاوعي سلب. فلو توانى الإنسان عن

[17] اللاوعي، في هذا السياق يشير إلى عدم الفهم. وهذا، ما أخذت به غالبية الباحثين. وفي حقيقته، هو الوعي الكامن الذي يسعى إلى الانبثاق إلى الوعي المتصل بالوجود الخارجي.

تحقيق الغاية من وجوده، والتي تتمثل بالخير والمعرفة والنور والوعي، فإن السلب يتحقق وينبثق إلى الوجود في صيغة الشر والجهل والظلام واللاوعي. ولما كان في الإنسان ملكة أو طاقة تسمى الوعي أو العقل أو التفكير، فإنه يستحيل أن نجد فيه ملكة أو طاقة تسمى اللاوعي واللاتفكير واللاعقل. فلو وُجدت هذه «الانعدامات» فيه كطاقة، لما فهم الإنسان شيئاً، لما وعى، ولما أدرك. فهذه التسميات تعبر عن سلب للحقيقة وانعدام لها.

هكذا، نرى أن مسألة الشر في العالم تعبير عن سلب وُجد في العالم، سلب لا قيمة له ولا وجود؛ ولكن وجوده يتحقق عندما ينعدم الإيجاب. وهكذا، نقول: لا وجود لإبليس، كشخص، ذلك لأنه نفي للمطلق وسلب له. ولكن وجوده يتحقق متى توقّفنا عن تحقيق المطلق فينا أو في الوجود. فالوجود المادي سلب، وإبليس سلب، وليس السلب إلا انعداماً للخير. ولما كان السلب قائماً حتى في أصل الوجود، في التافيزياء، فإنه يوجد بكثافة زائدة في المادة. وهذا السلب لا يعي ذاته؛ إنه الكمون في المادة، والعطالة. والمقاومة فيها. فالكمون قدرة تتحقق عندما تنعدم القدرة الحقة التي تفعل. لذلك: لا نستطيع أن نقول: إن للعدم أو للموت أو للسلب وجوداً قائماً بحد ذاته؛ بل إن وجودها يقوم من خلال انعدام الحقائق.

لكننا، مع ذلك، نستطيع القول بأن السلب القائم في الوجود المادي نفي للحقيقة أو للسكينة وسلب لها. ففي العالم المادي كوارث نسميها شروراً، هي[18]: الفيضانات والزلازل والبراكين وأنواع الأعاصير التي لا ترحم. وإذا ما سألنا سائل عن مصدر هذه الأحداث، أجبنا بأنها السلب القائم في الوجود، السلب الذي لا يعي. وكل سلب هو تمرد وانفعال. ونُسمي هذه كلها بكلمة هي: المقاومة السلبية. فهنالك إذاً مقاومة سالبة تبديها المادة، تفعل فيها لأنها لاوعي، لأنها سلب، لأنها نفي وانعدام للحقيقة. ولهذه المقاومة وجود سلبي لأنها معدومة الوعي الذاتي، معدومة الإيجاب، معدومة التفكير الذاتي.

الحقيقة هي أن المادة تقاوم قانون ذاتها. لذا، فهي متمردة منفعلة، تتصف بقدرة النبذ. وهكذا، يفعل قانونها فيها لتسير نحو تحقيق ذاتها. وفي الواقع. ترى أن الطبيعة المادية تسير نحو سكينة أكثر. فالكوارث تقل، والبراكين تميل إلى الهدوء، والزلازل تخف؛ ويميل الكون المادي كله إلى الاعتدال أكثر فأكثر. وبالإضافة إلى هذا كله، نرى أن الإنسان، لأنه يمثل الوعي والإدراك والعقل، يعمل على لجم الكون المادي، والسيطرة عليه. والحق هو أن سلب الإنسان يثير سلب الطبيعة ويحركه.

---

[18] إن عدم وجود الشر في جوهر الوجود يعني أن هذه الكوارث مجرد صعوبات تكمن في صلب الكثافة المادية، وليست هي مصائب. راجع فصل «فلسفة الصعوبة» في كتابي «رسائل في مبادئ الحياة».

هكذا، نرى أن الوعي ينتصر على اللاوعي بمفهومه النـافي، والهـدوء علـى التمـرد والإنفعال، والإيجاب على السلب، والمقاومة الإيجابية على المقاومة السلبية.

نستنتج أن العنـاية الإلهية تدّخلت في سلبية الكون المادي، فوضعت فيه قانونـاً، هو قانونها، يعمل ببطء شـديد للتقليـل مـن سلبيـة المـادة المنفعلـة. ويتمثـل هـذا القـانون باصطلاحه العلمي، بالجاذبية، الذي ينتصر علـى النبـذ، ليحقق مـلاط الكـون الـذي هـو الوحدة والتجانس والانسجام.

٤ ـ العناية الإلهية ومصير الإنسان، أي حرية الإنسان:

يعتبر هذا القسم الأخير بحثـاً في حريـة الإنسان. ولمـا كـان الإنسـان يجـمع في كيانـه الإيجاب والسلب كله، فإن الوجود كله يتمثل فيه. هكـذا، نـرى في الإنسـان قـوى الوجود كلها: المطلق كإيجاب كلّي، وإبليس كسلب كلّي؛ الخـير كإيجـاب كلّـي والظـلام كسلب كلّي؛ المعرفة كإيجاب كلـي والسـلب كجهـل كلـي، الـروح كإيجـاب كلـي والمـادة كسلب كلّي. لذلك، فإن الإنسان لا يستطيع أن يفهم كيانه إلا في عالم السلب.

أين تقع حرية الإنسان؟

يتدرج الإنسـان في كيانـه مـن الوجـود كسـلب إلى الوجـود كإيجـاب. إذن، هـو يتدرج من العبودية إلى الحريـة، مـن الحتميـة إلى الحريـة. فالإنسـان يخضـع للحتميـة في مادته، في سلبيته، ويحقق الحرية في روحه، في إيجابيته. والسقوط، كما قلنا، هـو انعـدام الروح، وزيادة الكثافة.

الإنسان إيجابٍ محض ذلك لأن الجوهـر الـذي يفعـل فيـه هـو الإيجـاب. وأمـا السلب فإنه ليس موجوداً، هو انعدام للوجود المحـض؛ ويصبـح وجـوداً في حالـة الانعـدام هذه. وهكذا، نقول: إن الإنسان حر لأنه يمثل المطلق كله. ولكنه يحـاول أن يتخلـص مـن حتمية أُلحقت به أو من انغلاق. إنه يعمل من أجل الانعتاق بفعل قانون الوعي. فهو يحيـا في الحرية ويموت في العبودية.

أين هي مسؤولية المطلق؟ أليست هي مسؤولية الإنسان ذاته؟ أليس انعـدام المعرفـة في الإنسان يـؤدي إلى الجهل؟ أليس انعـدام الخير فيه يؤدي إلى الشر؟ أليس انعـدام الوعي فيه يـؤدي إلى اللاوعي؟ أليـس انعدام النـور فيه يؤدي إلى الظـلام؟ أليـس انعـدام الحريـة فيه يؤدي إلى العبودية والحتمية؟ وأخيراً، أليس انعدام الإيجـاب فيـه يـؤدي إلى السـلب؟ فمن المسؤول عن هذا الانعدام؟ أليس هو الإنسان؟

أين تكمن مشكلة الإنسان؟

مشكلة الإنسان قائمة في انفصاله عن المطلق، وفي تحوّله وانحرافه عن الاتصالية الكونية.

عندما أقام الإنسان فاصلاً بينه وبين المطلق. انبعثت مشكلته ومأساته إلى الوجود. فلماذا يلوم الإنسان المطلق إن كان مبدأ المطلق قائماً فيه؟ إيجابية المطلق كلها قائمة في الإنسان، فمن أين يأتي الشر؟

الشر ينتج عن عدم تحقيق الخير. لقد قتل الإنسان المطلق فيه. فماذا بقي له؟ إنه يسعى إلى مطلق جسّده في إله شخصي يقع خارج نفسه. فأقام بهذا التصرف فاصلاً بينه وبين حقيقته ومطلقه، واعتقد بأنه موجود في عالم الغربة، عالم النفي، عالم الشر.

العالم ليس شراً، بل هو سلب. لكنه شر ما لم يحقق الإنسان الخير.

العالم ليس جهلاً، بل هو سلب. لكنه جهل ما لم يحقق الإنسان المعرفة.

العالم ليس ظلاماً، بل هو سلب. لكنه ظلام ما لم يحقق الإنسان النور.

العالم ليس لاواعياً، بل هو سلب. لكنه لاوعي ما لم يحقق الإنسان الوعي. فالعالم ليس عبودية أو حتمية، بل هو سلب، لكنه عبودية وحتمية ما لم يحقق الإنسان الحرية.

العالم ليس إبليساً، بل هو سلب. لكنه إبليس ما لم يحقق الإنسان الحقيقة السامية.

وأخيراً، العالم ليس سلباً، بل هو سلب. لكنه سلب ما لم يحقق الإنسان الإيجاب.

تُعد الشرور الموجودة في العالم بأجمعها من صنع الإنسان. كيف وُجد الفقر؟ كيف وُجد الحرمان والفاقة؟ كيف وُجد الاستعباد والاستثمار والاستغلال؟ كيف وُجدت الحروب والمجاعات؟ كيف وُجدت الكبرياء والبغضاء والتسلط؟ كيف وُجد القتل والطمع؟ كيف وُجدت الأنانية؟ كيف وُجد الجهل واللاوعي؟ كيف وُجد هذا السلب بأنواعه كلها؟ إنها وُجدت بسقوط الإنسان، بسلبيته، بعدمية إيجابيته، بنفي حقيقته. فالإنسان مسؤول لأنه لا يحقق العناية الإلهية، الإيجابية بكاملها. الإنسان يعمل من أجل الانسجام مع الطبيعة المادية. إنه يحاول أن يتوافق معها وأن يتفاعل معها ويتكامل معها. وهل يُعتبر هذا التساوق حرية أم عبودية؟ إنه يُعتبر حريةً، ذلك، لأنه يستعمل قوى الوعي والإيجاب ضد المقاومة السلبية القائمة في المادة.

لكن الإنسان لا يعمل على فهم سلبيته هو، ليقاومها بإرادة إيجابية. لذلك فقد حريته، ولن يستعيدها إلا متى حقق الإيجاب فيه، متى حقق المطلق فيه. وعندئذ، تكون حرية المطلق هي حرية الإنسان، وإيجابية المطلق هي إيجابية الإنسان، ولن يكون للشر أو للسلب وجود.

الفصل السابع

فلسفة الألم

البحث في الألم بحث في الغبطة، إنه غوص إلى أعماق الوجود لإدراك حقيقة الإيجاب والسلب، حقيقة الخير وانعدامه. ولمّا كان موضوعنا هذا يطرح واقع العالم، واقع الكون والإنسان، فإننا نتساءل عن حقيقة هذا الواقع، أهو ألم أم غبطة؟

كل ما في الوجود ألم وكل ما في الوجود غبطة، إنه ألم الغبطة. فكيف يكون الوجود الأرضي ألماً يشتمل على الغبطة؟ و كيف يكون سلباً يحتوي الإيجاب؟

إذا كان واقع الإنسان يشير إلى الألم، فإن وجوده يثير موضوع غايته. فما الغاية من وجود الإنسان: أهي تحمل الألم أم هي غبطة الوجود؟ ألا تشير غاية الإنسان إلى تحقيق الغبطة من خلال الألم؟

قبل أن نطرح موضوعنا في أبعاده الكلية، يتوجب علينا دراسة عناصره الرئيسة، فنقسمها إلى ستةٍ رئيسية:

١ – الألم السلبي
٢ – الألم الرومانسي
٣ – الألم الإنساني
٤ – الألم الوجودي
٥ – الألم الفلسفي
٦ – الألم الإيجابي

١ ـ الألم السلبي:

السلب قائم في الوجود، وهو الطريق إلى الإيجاب. ومن خلال السلب يتحقق الإيجاب ونعرف الحقيقة؟ فكيف يكون الألم السلبي وسيلة للوصول إلى الحقيقة؟ أو دليلا يشير إلى وجودها؟

من خلال بحثنا هذا نطرح مشكلتين:

آ - الألم و اللذة.

ب - التعلّق و الرغبة.

آ - الألم واللذة

اللذة تعبير عن تلقائية الأنا في كل اتجاه. و الذات تعبيرٍ عن سلبيّة الوجود الإنساني. فاللذة مصدر كل كآبة وألم سلبي لأنها تحمل نقيضها دائماً. ويبدو النقيض في عالم المادّة لأن كلّ عمل من أعمال الأنا يحمل فناءه. وتعرف أعمال الأنا بأنها اللذات التي يسعى إليها الإنسان. وتُصبح معيشته المادّية حقلاً من اللذات يتناوب فيها الإنسان راغباً، ذلك لأن أناه تفرض وجودها.

نستطيع أن نقول: إن اللذة تعني مقاومة المادة المشكلة في الأنا. وينشط الإنسان لتحقيقها وهو يمتلك القوّة الجسدية. أمّا عندما تغرب شمس الشباب، و تتحوّل طاقة الإنسان إلى روح، يتأمّل الإنسان حياته، فيجد أن لذته لم تكن سعادةً، ولم تكن حقيقةً أو عقلاً، بل كانت انفعالاً في باطن الأنا، في باطن المادة. وعندئذ، تهدأ براكين الأنا أو تنطفئ اللذة. وعندئذ، يدرك أنَ اللذّة انطلقت من الضّعف لا من القوّة، من الجهل بحقيقة الحياة لا من الوعي، من الجهل لا من المعرفة. لذلك، لم تكن سعادة.

الناس الذين يحققون أنانيتهم يتألّمون لأنهم يفكرون في الشيخوخة. إنهم لا يتحملون عبء الشيخوخة لأنها ستحرمهم من أناهم التي سعت إلى اللذة و الرغبة، و اعتبرتها خيراً ذاتياً، آنياً. إنهم يتألمون لأن أجسادهم ستذوي ولذاتهم ستنقضي، و خيرهم الذاتي _ الآني سينقلب إلى شرّ. فهم يجهلون مبدأ التحوّل في الحياة ويجهلون الغاية من حياتهم.

اللذة لا تنمو وتترعرع إلاّ في أحضان الأنا الجاهلة التي لا تعي غاية وجودها. هذا، لأن ضآلة فاعلية الإنسان في نطاق الفهم والوعي يعني انفعال أناه على نحو لذّة. وعندما تنعدم السكينة الداخلية تنبثق الذات وتسيطر من خلال الفوضى.

لقد رأيت الإنسان يندم على لذاته عندما يكتشف عيوبه و أخطاءه. فهو يندم على لحظة لذة فقد السيطرة فيها على أناه الراغبة، وعلى لحظة ضعف استسلم فيها لانفعال، وعلى طمع أبداه في مسألةٍ ما وتورط في مشكلة، أو على انتصار أحرزه وعلم أنه فشل واندحار، وعلى أمنية حققها وعلم أنها كانت من فعل الخيال والوهم، وعلى مجد ناله

وعلم أنه كان زائفاً، أو على لذةٍ عابرةٍ نتجت عن مصيبةٍ حلّت بغيره. إنه يندم على اللحظات التي فقد وعيه فيها، فيتألم على نحو سلبي.

تعتبر حياة الإنسان سلسلةً من الآلام. ولماّ كانت كلّ لذة تحمل معها نقيضها؛ أي الألم السلبي، لأنها آنية وغير واعية، فإن الإنسان يصبح عبداً لنزواته. ولذلك، تكون الأنا مصدر كلّ ألم وشقاء لأنها مصدر كلّ لذة. وهكذا، تصدر اللذة عن تلقائية الذات ولاوعيها. ولماّ كانت هذه التلقائية لا تعبر عن حقيقةٍ لأنها لا تتصل بالوعي، فإنها تحمل الشقاء والتعاسة. ففي كل لذةٍ تعاسة، وذلك لأن التفكير يعقب اللذة. وعندما نسلط أضواء عقلنا على لذّاتنا، نجدها تافهةً فنتألم سلبياً.

يصدر ألم الإنسان عن هذا التأرجح الذي لا يستقرّ ولا يخضع للقوة المدركة فينا. وهكذا، تقاس اللذة بالألم. فاللذة في نهايتها ألم. إنها تصدر عن أحاسيسنا التي لا نعمل على تطويرها، الأمر الذي يؤدي إلى إغفال العقل الواعي والوجدان. نتألم دائماً لأننا نلتذ دائماً. وكلما وجهنا أضواء إدراكنا نحو لذاتنا، شاهدنا ضعفنا وسقوطنا. وعندما نبقى في نطاق الأنا نعمل على إبقاء إنسانيتنا في حالة السقوط، سقوط العقل الواعي والحكمة إلى هاوية الأنا.

ب – التعلق والرغبة

ينشأ الألم السلبي من التعلق والرغبة. فلكي يزول الألم السلبي يتوجب على الإنسان أن يزيل الرغبة والتعلق. فمن التعلق ينشأ الألم، ومن الرغبة ينشأ الألم، ومن الرغبة تنشأ الحسرة والأسى.

يتعلق الإنسان بالأشياء، وبزوالها أو فقدها يتألم. ويرغب الإنسان في الأشياء، ومن عدم تحقيقها ينشأ الألم. إن فقدان الأشياء أو عدم تحقيقها وفق ما تفرضه الأنا يؤديان إلى الألم السلبي.

لقد شدّد الحكماء على التجرد، وأشاروا إلى تجاوز الإنسان لكل شيء في عالم الأنا. إنهم علّمونا أن نترك كلّ شيء لكي لا نتعلق بشيء ولكي لا يزداد حزننا أو ألمنا. و لما كان الإنسان يتعلق بأمور الدنيا فإن الحرمان منها يشير إلى الألم السلبي.

إننا نتعلق بأبنائنا وأخوتنا وأقاربنا وغيرهم؛ ونتعلق بالسلع والمجد، ونرغب بالشهرة والمال والعظمة الفارغة؛ إننا ننحرف إلى الماديات ونبني آمالنا عليها. ولذلك، فإن ألم الإنسان ينشأ، بل يستمرّ، من فقدان الأشياء أو عدم تحقيقها. ولماّ كان الإنسان لا يدرك مغزى حياته إلا من خلال تعلقاته ورغباته، فإن ألمه يقوم فيها، إن هو حققها أو لم يحققها. فالحصول على أمر والاستزادة منه يعادلان الحرمان منه. ففي حالة الحصول

نتعلق وفي حالة الحرمان نرغب. ويتأرجح الإنسان بين الرغبة والتعلق ويرى وجوده خالياً من المعنى والقيمة.

إن التعلق ينشئ في الإنسان حالة لا تنتهي من القلق والألم، والرغبة تنشئ فيه حالة مماثلة. وعندئذٍ، يربط الإنسان العادي وجوده بتعلقاته ورغباته. فيتألم في كلتا الحالتين، زاعماً أنّ الحياة تتحقق فيهما.

يعد الألم الناتج عن اللذة والتعلق والرغبة ألماً سلبياً، يقضّ مضجع الإنسان وينهش روحه ويرميه في عالم القلق والضياع. إن ألماً من هذا النوع ضياع، ذلك لأن الوجود لا ينحصر في متع المعيشة بل يتعداها ويتجاوزها إلى الجوهر والكيان والروح. وهكذا، يزداد ألم من لا يكتفي، لأن الأنا تطلب ملذاتها، فتتراجع الحياة المعبر عنها بالروح. ومتى أكثرت الأنا من مطالبها ازدادت تعلقاً ورغبةً بها. وعندما يعكس الإنسان أنوار فكره على مأساته هذه يجد أن ما يسعى إليه من متع وسلع ومجدٍ ليس إلاّ وهماً حاكته خيوط الأنا فتزداد حيرته و تنقلب إلى ضياع... والضياع مظهر من مظاهر الألم.

٢ – الألم الرومانسي

تشير نوازع الإنسان وأشواقه إلى طاقةٍ داخليةٍ تتحرك. ففي أعماق الإنسان آمال وعواطف تهفو إلى التحقق وتأمل بالإستمرار. إن عواطف الإنسان تتجه إلى تحقيق ذاتها في الآخر الذي يشكل معه وحدة بدئية تحولت إلى ثنائية، وذلك لكي تعبر عن علاقةٍ صميمية بهذا الآخر. فلقد أبدع الشعراء والأدباء في التعبير عن مكنونات القلب الإنساني، وصوروا سعادة الإنسان وشقاءه في ظل الحب والتعاطف. ولذلك، فإننا نجد أعظم وأجمل ما عبر عنه قلب الإنسان في اللهفة والشوق، في اللقاء والبعاد، في بثّ الخواطر وفي النجوى. فكأن الإنسان يبث لواعج قلبه لنفسه من خلال الآخر الذي هو نصفه الثاني.

الصديق يتألم لبعاد صديقه وفراقه، والمحبّ يتألم و يتحرق لرؤية حبيبته، و الحبيبة تتألم لأنها لا تحقق عواطفها، والأم تتألم لفراق ابنها أو زوجها أو ابنتها، وكل إنسانٍ يجد في الآخرين ملاذاً له، وذلك لأنه يبحث عن نفسه في الآخر. هنالك نداء القلب للقلبٍ، والروح للروح، هنالك نداء عميق للآخر في الإنسان، و الإنسان يتألم من عدم تحقيق هذا النداء الداخلي.

ولقد أبان الشعراء والروائيون مآسي الإنسان المتعاطف وآلامه في الملاحم الكبرى العظيمة، وكشفوا عن مأساة البطولة في الحب والعاطفة والتضحية. وندب أولئك الشعراء والأدباء مصير الإنسان الذي تألم في سبيل هذه الأمور. وزينوا العواطف واللواعج والأشواق بأجمل الألفاظ فحملت الألم في ثناياها، وأشعرت من يقرؤها بألم، ذلك أن الإنسان يشعر

بالآخر من خلال وضعه. لذا، نرى الناس يميلون إلى قراءة المأساة ويعرضون عن الملهاة ما لم تكن مأساة بذاتها، فكأن الحياة ألم رومانسي. إنهم يتحركون في عواطفهم، في أعماقهم، ويتوقون إلى، بل يحبون، ذلك الألم الصافي.

كان ألفرد ده موسيه شاعر الألم الرومانسي. كان شاعراً علّمنا أن الألم العظيم يجعل الإنسان عظيماً... ونستطيع أن نرى في أساطين الموسيقى والرسم والكتابة نماذج أخرى لموسيه. لقد عبر أولئك عن شعورٍ دفين بالألم. ولم تكن عبقريتهم لتتفتق لو لم يتألموا.

لماذا تألم هؤلاء؟ هل تألموا من القيود الإجتماعية؟ هل أن إبداعهم كان وليد حبٍ، أو عاطفةٍ، أو خيبة أمل، أو شعور باطني عميق بالمأساة؟ إنهم شعروا برقة الألم وتلمسوا مأساة الوجود من خلالٍ صراع داخلي بأن الخلقَ لا يتم إلا في الألم.

كان ألمهم تعبيراً عن واقع الإنسان؛ كان تعبيراً عن صدمة الإنسان تجاه الواقع. فالحب الذي لا يتحقق، والفكرة الجميلة التي لا تلقى صدى لها، والمشاعر النبيلة التي تدفن. والعواطف الإنسانية التي تخبو، والعبقريات التي لا تلقى الاستحسان، عبرت عن ذاتها بألم رومانسي نبيل ووجداني. ويؤسفنا القول: إن هذا الألم الرومانسي المبدع يتلاشى يوماً بعد آخر، ذلك، لأن مشاعر الإنسان بدأت تميل إلى التحجر، وتطلعاته بدأت تحدث في عالمٍ لا يعبر عن حقيقته. إن ألماً من هذا النوع يرفع الإنسان إلى مستوى الشعور بإنسانيته من خلال التعبير عن نبل عواطفه وسموها.

٣ - الألم الإنساني

يعتبر هذا الألم نتاجاً للواقع الاجتماعي المأساوي الذي يحياه الإنسان ويعاني منه. ففي العالم عدد كبير من البؤساء والمحتاجين والمعوزين والمرضى والمظلومين الذين يئنون من وطأة ضغطٍ اجتماعي فُرض عليهم. وليس شعور الإنسان إزاء هذا الموقف إلا شعور بالألم والأسى. وهكذا، ينطلق ألم الإنسان من وضعه. وينقسم هذا الألم إلى قسمين: ألم إزاء نفسه، وألم إزاء الآخرين.

إن وضع الإنسان الإجتماعي يحدد مقدار ألمه. فإن كان يعاني من وطأة الضغط الإجتماعي، يتألم. ويكون ألمه تعبيراً عن احتجاجٍ صارخٍ لفقدان العدالة. وإن كان وضع الإنسان يسمح له بأن يرفق بالآخرين ويشعر بشعورهم، فإنه يتألم. ويكون ألمه هذا تعبيراً عن احتجاجٍ لفقدان العدالة.

لقد تألم المصلحون الإنسانيون لأنهم رأوا أن ظلام الإنسان الأناني يخيم على المجتمع، أي على الآخرين. إنهم تألموا وهم يشاهدون مأساة الإنسان الإجتماعية: هنالك الضغط، ضغط فردٍ على آخر، هنالك الكبرياء والغطرسة، هنالك الاستغلال، والإحساس

بالعظمة الفارغة؛ هنالك الأنانية التي تسمح لإنسان أن يضطهد إنساناً آخر وأن يحرمه معنى وجوده المعيشي والحياتي، المادي والمعنوي. استطاع المفكرون الإنسانيون والمصلحون الإقتصاديون أن يصوروا واقع الإنسان الإجتماعي، فعبّروا عن بؤس هذا الواقع وتألموا من أجله، فشعروا مع المعذبين والبؤساء والمحرومين، وكان ألمهم إنسانياً. ولقد عبّر المسيح عن هذا الألم، فكان إلى جانب المظلومين.

عندما نتحدث عن الألم الإنساني لا نشير فقط إلى ألم البؤساء والمعذبين من بني البشر، بل إلى ألم آخر نشعر به تجاه الظالمين. فعندما نقول بأننا نشعر مع المظلومين فإنما يعني أن ظلمهم ناتج عن ظالم آخر. وبهذا الصدد، نتألم من أجل الظالمين أنفسهم لأنهم ضائعون: إنهم سبب البلاء والمصيبة. ومن جانبنا، نتألم على إنسان ظالم لأننا نعتبره ضائعاً. و ليس ألمنا إلا تعبيراً عن الشر والخطيئة التي يسببها. إننا نتألم لأنانيته وذاتيته وكبريائه. نتألم لأنه لا يحقق إنسانيته، ولأنه أضاع كل قيمةٍ بالشعور الإنساني. فالألم الإنساني تعبير له حدّان: حدّ يصيب الظالم، وحدّ آخر يصيب المظلوم. وليس المظلوم إلا نتاجاً للظالم؛ وليس الألم الذي يصيبنا عندما نفكر بالمظلوم إلا ألماً يعبر عن ذاته كاحتجاجٍ ضدّ الظالم ذاته. إننا نتألم لأن الإنسان أضاع غايته؛ فهو لا يعرف أنه قد وجد ليخدم. و عندما يجهل الإنسان هذه الحقيقة ينقلب المجتمع إلى حقل صراعٍ رهيبٍ ينتج عن أنانية الإنسان. فالمتكبر أناني، والمتسلط أناني، والمستغل أناني، إنهم جميعاً أضاعوا إنسانيتهم؛ ولهذا نتألم. أما الذين ظُلموا فإننا نتألم من أجلهم لأنهم ضحية الظلم القاسي.

الألم الإنساني ألم إيجابي يرفع الإنسان في درجات إنسانيته ليصل إلى روحانيته. فلا يتألم إلا العظيم؛ أما الأناني فإنه يعتبر الموضوع مجرد أمرٍ اجتماعي واقعي. وعلى غير ذلك، يعتبره العظيم شذوذاً عن قاعدة المحبة والمثالية. وهكذا، لا يشعر بالألم إلا صاحب الشعور الإنساني العظيم. أما نتائج هذا الألم فإنها تبدو سلبية بظاهرها لأن الاحتجاج الصادر عن المظلوم يحمل في ثناياه الإحساس بالتمرد والنقمة. إنها نقمة، لا بل هي ألم، نتج عن دافعٍ مأساويٍ تسبب عن أنانية الإنسان الظالم وانحطاطه.

٤ – الألم الوجودي.

ما الغاية من الوجود؟ ما الوجود؟ هل للوجود ماهية؟

يعتقد الوجودي المادي أن الماهية حصيلة الوجود. فما الوجود في رأيه؟ الوجود نزعة تلقائية يعبر عن ذاته بذاته من خلالها. وكيف يعبر الوجود عن ذاته، بل كيف يكون نزعةً تلقائيةً، مشحونةً بالإنفعال؟

تلتقي الوجـودية المؤمنة والملحدة على صعيدٍ واحـدٍ في صـدد تحليل نزعة الوجـود التلقائية، وتختلفـان في تعليل الماهية والوجود. ولما كان موضوعنا بحثاً في فلسفة الألم فإننـا نـهمل موضوع الاختلاف هذا.

الوجـود عبث، الوجود لامبـالاة، الوجـود لاجـدوى، ذلـك لأنـه ينتهـي بـالموت. الوجود غربة، إذن، الوجود قلق داخلي يقود الإنسان باتجاه ذاته.

هـكذا، يفكر الوجـودي. إنه لا يـدري كيف يجـيب عن سؤال طرحه على نفسه. ألا وهو: كيف يعبر الوجود عن ذاته في تلقائيةٍ أو نزعةٍ داخليةٍ لا تدركُ ذاتها؟

إن انقسـام الوجودية إلى قسمين، مؤمنة وغير مؤمنـة، يجعلنـا نتيـه في غايـة الألم الوجودي. الوجودي المؤمن يعتقد بغربة الإنسان، فيحـن إلى مثـواه أو إلى وجـوده الأعلـى، لكنه يرتمي في أحضـان القلق والعبـث واللامبـالاة واللاجـدوى. فمـاذا يقصـد الوجـودي؟ أليس الوجود نزعةٌ تلقائيةٌ، وبالتالي ضياعاً وألماً؟

والمـوت: ألا يفغر فاه ليبتـلع الإنسان؟ وإذا كان المـوت يشير إلى العدم. أفلا يعني أن حياة الإنسـان قلق وبطـلان؟ وإذا كانت الحـياة تنتهي بالمـوت، بالعــدم، فلـم لا يمـلأ الإنسان حياته باللذة الحسية، ليحقق نزعته التلقائية؟ وإذا أردنا معرفة الحقيقة نقول: إن وراء اللذة ألماً يمـزق الإنسـان، يعـبر عنــه الوجـودي بـالقلق والضيـاع والاغـتراب والعبـث واللامبالاة ولاجدوى الحياة. ألا تعبر هذه المظاهر عن ألم دفين ينهـش الإنسـان في داخلـه؟ ألا ينتج هذا الألم عن شعوره بالضياع وعـدم تلمـس الغايـة. يعـد ألم الوجـودي ألمـاً سـلبياً يقضي على حقيقة الإنسان ويضعه وجهاً لوجه أمام عدمه. فإذا كـان الوجـود قائمـاً حقـاً، فإن العدم لا يوجد، وذلك، لأنه لا يوجد سوى الوجود.

وإذا كان الوجود قائماً فإن العبث واللاجدوى والضياع مظاهر لعدم التعقل أو عــدم الفهم. ولهـذا، كان هذا الألم سلبياً يـؤدي إلى ضيـاع الإنسـان في وجـوده الـذي يعـبر عـن تلقائية غريزية لا تعرف ذاتها ولا تتعرف على حقيقتها.

إن الوجودي لا يعرف ذاته. ومن لا يعرف ذاته، يتألم سلبياً. أما من يعرف ذاتـه فإنه يتألم إيجابياً، وذلك عندما يدرك واقع الإنسانية المعذبة التي لا تدرك ذاتها.

٥ ـ الألم الفلسفي:

يعتبر الألم الفلسفي بحثاً في موضوع الشر. فما الشر وكيف وُجد؟

يعيد بعض مفكري اللاهوت الشر إلى فكرة السـقوط الـتي نتجـت عنهـا الخطيئـة. فالألم في رأيهم يتسبب عن الخطيئـة الـتي اقترفهـا الإنسـان ومـازال يقترفهـا. وهــكذا،

يوجد الشر في قلب العالم، وبالتالي يوجد الألم. والإنسان، في زعمهم، يتألم لأنه يقترف الخطيئة.

إن اعتقاد اللاهوتيين مردود وذلك لأن السقوط حدث قبل وجود الإنسان، وبالتالي فإن الشر قد وجد قبله، والألم قد تأسس أيضاً. إن سقوطاً في الأعالي حدث قبل سقوط الإنسان. فهل كان الشر عندئذ، وهل كان الألم؟

إذا كان الألم قد تأسس في أصل الوجود، وكان الشر متضمناً فيه، فإن الوجود يشير إلى معاناة من الوجود في سبيل تحقيق ذاته. فالوجود ألم، ومن أجل الانتصار عليه والتخلص منه يحتاج الإنسان إلى تحقيقه. ولكننا، عندما نريد فهم واقعة الألم في الوجود، يتوجب علينا أن نأخذه من الوجهة الفلسفية المحضة.

في الوجود الأرضي ألم... وهكذا، يكون الألم فلسفة هذا الوجود. فكيف نفسّر هذه القضية؟

إن مشكلة الشر لا تطرح ذاتها بالمقياس اللاهوتي. فالشر لا يوجد بشكل عياني، بل هو متضمن في سلبية الوجود. فلا شيء في الوجود يفصح عن ذاته بأنه شر. هنالك إذن سلب متضمن في إيجاب، وعلى الإنسان تقوم معرفة هذه الحقيقة. وإذا كان علينا أن نتحدث في هذا الموضوع، فإننا نقدم الأمثلة التالية:

الشر هو انعدام الخير... إذن لا وجود له بمعنى الوجود العياني أو الواقعي. فالحجر، على سبيل المثال، ليس شراً أو خيراً. إنه حيادي تماماً. ولكن استعماله من قبل وجود عاقل يحدد ماهية الخير التي، إذا انعدمت، تصبح تحقيقاً لسلب أي تحقيقاً لشر.

والجهل هو انعدام للمعرفة... إذن لا وجود له، ذلك، لأن هنالك طاقة في الإنسان تدعى الوعي وليس هنالك ما يسمى اللاوعي. فاللاوعي، بالمفهوم السلبي، يتحقق متى انعدم الوعي، والجهل يتحقق متى انعدمت المعرفة.

إذا أدركنا كيف يظهر السلب بمظهر الشر، نقول: إن الجهل واللاوعي، بمفهومه السلبي، شر ذلك لأنهما يشيران إلى نقص في ماهية الخير، أي المعرفة والوعي. فالشر نقص لماهية الحقيقة والخطيئة نتاج لعدم المعرفة والوعي... وهكذا، لا تكون الخطيئة سابقة لوجود الشر، بل هي نتيجة لعدم تحقيق المعرفة والوعي.

هذا هو الألم الفلسفي... البحث الدائم عن حقيقة الوجود. ولما كان الإنسان يبحث على الدوام، فإن الألم يرافقه، ذلك لأنه، كلما وصل إلى درجة يقين، يجد أن درجات اليقين لم تكتمل بعد. ولهذا، فإنه يتألم لأن النقص في المعرفة مازال قائماً فيه. إنه يسعى وراء إيجابيته الكاملة، ولكن السلب مازال قائماً في أعماقه. وهكذا، يتألم وهو يسير على طريق المعرفة والحقيقة، طريق الجلجثة، طريق الخلاص.

ينشأ ألمي، لا من الشر المزعوم في الوجود، بل من محاولتي الدائمة لتحقيق الوجود. ولما كنت لا أصل إلى الحقيقة المطلقة، فإنني أتألم. وليس ألمي هذا إلا ظاهرة حقيقية للوجود، ذلك لأنني، دون هذا الألم، لا أندفع مع تيار المعرفة. إنه نداء روحي لمعرفة الحقيقة. إنه عالمي الذي ينشد ذاته.

الألم الفلسفي يشير إلى وجود الألم في قلب الوجود، في قلب العالم. وهذا الألم هو لعب المطلق في الوجود؛ هذا الألم هو سلب الإيجاب في قطبي ذاته. وكلما حقق الإنسان ذاته من خلال ألمه حقق المطلق ووجد نفسه. فالمطلق ذاته يتألم في سلبه هذا. وهذا هو دور الإنسان في عملية تحقيق كمال الإيجاب في عالم السلب، في عالم الألم. فالشعور بالوجود ألم ينشد ذاته في أعماق الوجود... وبقدر ما يتألم يحقق.

يتحول هذا الألم إلى غبطة، ذلك، لأن النقص يتضاءل ليصير إلى كمال. إن سعي الإنسان إلى الكمال والامتلاء يشعره بالنقص... ولما كان النقص سلباً، كان ألماً. ويتجاوز الإنسان هذا النقص، فيكتمل شيئاً فشيئاً. ففي كل درجة اكتمال يتألم لكنه يغتبط. وهذا الشعور بالنقص يدفعه في تيارين: تيار الألم السلبي الذي يقضي على الإنسان فيرميه في عالم الضياع والعبث واللاجدوى، وتيار الألم الإيجابي الذي يريه حقيقته، فينشدها وهو في طريقه إلى تحقيقها، بغبطة تحقيق كمال الوجود.

٦ ـ الألم الإيجابي:

إن غبطة تحقيق المطلق من خلال ألم الحياة هي الألم الإيجابي. وهذا هو ألم ابن الإنسان.

لماذا يتألم ابن الإنسان؟ ألا يدل هذا على وجود الألم في الوجود الأرضي، الألم الفلسفي والروحي، الذي تعاني منه الحقيقة السامية في سرّها؟ وماذا يعني ألم ابن الإنسان؟

إن ألم ابن الإنسان يشير إلى شعور علوي يعكس ذاته على العالم. وماذا يجد هذا الشعور في العالم؟ إنه يجد مأساة الإنسان في العالم، في ولادته وموته.

هذا الإنسان الذي لا يحقق وجوده والغاية التي وُجد لأجلها، لا يعرف لعب الحقيقة السامية، سلبها وإيجابها، ولا يصل إلى حقيقته المطلقة وغبطتها. هذا الإنسان الذي اغترب عن كيانه ليجد ذاته، اغترب أيضاً عن حقيقته، فأضاع ذاته؛ فقلق وتمزق، وحقق عالم السلب. هذا الإنسان يتألم، ويستحق الرأفة والرحمة.

إن ابن الإنسان يشاهد مأساة الإنسان فيتألم. وبألمه هذا يشعر مع الإنسان ويريد احتضانه ومعانقته، ويريد العودة به إلى نطاق الحقيقة، إلى المحبة، إلى الفردوس الروحي الذي أضاعه، كما يريد أن يخلصه من مأساته لكي لا يكون أسيرها، ويعلمه طريق الخلاص. ويريد أن يعود به إلى عالم النور ليقضي على مملكة الظلام. لكن الإنسان يرفضه ويفضل البقاء في ظلامه، في عالم مأساته وألمه.

ويتألم ابن الإنسان لأجل الإنسان. إنه يتألم من أجل نفسه، على نفسه لإنقاذ نفسه، أي الإنسان، ذلك لأن ابن الإنسان يرى نفسه في كل إنسان، فيشعر مع الإنسانية جمعاء. وفي هذه الإنسانية يجد الشقاء والتعاسة، يجد الألم. فيتألم ابن الإنسان ليحمل وزر هذا العالم، وليطرح بثقله إلى الهاوية.

إن حياة ابن الإنسان وصراعه مع السلب يشيران إلى الألم الفلسفي والروحي، الألم في قلب العالم، ذلك لكي يسمو لهذا العالم وينتهي إلى الغبطة. ولهذا، يعلن ابن الإنسان «إن رئيس هذا العالم قد دين» ويعني أن ألم السلب قد انتهى، ذلك لأنه قد أكمل وأتم.

في ابن الإنسان، نجد ألم العالم وقد تحول إلى غبطة العالم. إن ألم العالم الناتج عن وجود السلب ينتهي، ليتحول إلى غبطة العالم الذي يعبر عنه الإيجاب: إنه نزول المطلق إلى العالم وصعوده إلى كليته ووجوده، من خلال ألم الوجود. إن المطلق يتألم ليعرف ذاته، ليحقق ذاته، ليعود بذاته إلى ذاته، أي بالإنسان إلى الحقيقة. فالألم الإيجابي تحقيق للوجود، تحقيق لمعاناة المطلق من ذاته في شعور داخلي، في محبة العالم، وفي التضحية من أجله. إنه شعور بذاته وهو يعرف ذاته. فالمطلق يتألم في العالم الذي هو سلبه. وألم المطلق، بل ألم الإنسان، يشير إلى عمق الإنسان في ذاته. إنه يغترب عن ذاته ليعود إلى ذاته، ويتألم من ذاته ليدرك ذاته. فالألم ينتج عن رؤية الإنسان لذاته في مرآة ذاته... إنه يرى السلب... فيتألم ليعرف ذاته. وقد شاهد ابن الإنسان مرآة العالم، فرأى سلبه، رأى الجهل والأنانية واللاوعي والخطيئة، فتألم. ولهذا، نرى أن الإنسان يطهر نفسه بقدر ما يتألم. فالألم شعور بالوجود لتطهير الوجود، لخلاصه، ولتحقيقه في نورانية الحقيقة السامية.

الخلاصة:

هكذا يظهر الألم في معلميه: سلبي وإيجابي.

الألم السلبي هو انغماس في سلبية الوجود، يقلق الإنسان ويشقيه... هو ألم ينتج عن الرغبة والتعلق بكل شيء، بالسلع والمتع والشهوات والماديات؛ هو ألم يشير إلى ضياع

الإنسان في عالمه؛ هو هذا القلق الذي يمزق الإنسان في داخله. وهكذا، يظل الإنسان عبداً للعالم.

والألم الإيجابي هو ألم الوجود الذي يعبر عن ذاته بمخاض داخلي، باغتراب داخلي وخارجي يتعمق في العالم، بثورة عارمة على الإنسان ذاته. بشعور المأساة والشقاء. هذا الألم الذي يصعد الإنسان في سلبيته ليتجاوزها إلى إيجابيته. وهكذا، يتخلص الإنسان من عبودية العالم.

الألم السلبي يعني شقاء الإنسان وتعاسته، والألم الإيجابي يعني تجاوز واقع الإنسان إلى الغبطة، إلى الشعور الكامل بحقيقة الوجود عندما يتجرد الإنسان من السلب.

بين هذين الألمين، يتأرجح ألم الوجودي الذي يميل إلى الإنحدار نحو الألم السلبي، والألم الفلسفي الذي يشير إلى ميل نحو تحقيق الكيان من خلال الشعور بضآلة الذات وعذابها في مجرى التطور الكوني والإنساني، وإلى حالة أكثر نقاء.

الألم في مفهومه الإيجابي، هو السير على طريق الجلجثة، طريق الخلاص، من أجل تحقيق إنسانية الإنسان المتضمنة في حقيقة المطلق.

في القديم قيل: «ينعدم الألم متى تساوى الذهب مع الحجر»، وهذا يعني عندما تتوقف رغبات الإنسان وتعلقاته... ويحقق الإنسان توازنه الداخلي.



الفصل الثامن

واقع الإنسان المأساوي
بين الوجودية والنظريات السلبية

في حديثنا عن الوجودية يرتكز نقدنا على الجانب السلبي، لأنه الجانب الوحيد الذي يرينا حقيقتها وموقفها من التيارات الفكرية الأخرى. ونغض الطرف عن الجانب الإيماني، مع أننا سنتحدث عنه أحياناً. ونعتقد أن الوجودية، كما هي معروفة في القرن العشرين، ليست من نتاج العصر وحده بل هي من نتاج العصور. فقد وُجدت في كل حقبة من أحقاب الفكر الإنساني لأن الإنسان كان يشك، أو يعلن ثورته، أو يتمرد أو يتذمر من الوجود، أو يفكر فيه تفكيراً سلبياً، أو يرى عبثه ولاجدواه. ونعتقد أيضاً أن الوجودية السلبية قد نتجت من الصراع الذي قام، وما زال قائماً، بين وجهتي النظر المادية والروحية، ومن التقدم العلمي الهائل، ومن الآراء العلمية التي تسود العالم بنتائجها المادية التي لا يخضعها الإنسان لتحليل فكري عميق. ونتجت أيضاً من المساوئ التي وصلت إليها البشرية، ومن المآسي والويلات التي تركت الإنسان في فوضى الفكر وظلامه وجحيمه.

ونحن، في دراستنا هذه التي تقوم على موضوعية الموضوع وعلى تحليلنا الشخصي، نحاول أن نعرض، كمدخل للوجودية، الأسباب الرئيسية التي جعلت من الوجودية فلسفة سلبية، كما نحاول أن نحلل هذه الأسباب بشكل عام.

١ ـ الوجود الإنساني رمز للصراع: منذ أن وُجد الإنسان وهو يتساءل عن سر وجوده: عن غاية وجوده وموضعه في هذا الكون. وقد عبّر هذا التساؤل عن صراع عميق في نفسه، صراع نتجت منه أفكار عديدة إزاء الوجود، أفكار متناقضة في شتى فروع المعرفة. وقد عبرت هذه الأفكار بدورها عن حيرة الإنسان وعن قلقه واضطرابه، وتبلورت في

تيارات فكرية ثلاثة: ١ ـ صراع الإنسان مع نفسه، ٢ ـ صراع الإنسان مع المجتمع، ٣ ـ صراع المجتمع مع ذاته.

كان صراع الإنسان مع نفسه نتيجة حتمية لشعوره بالجهل والضعف. إنه يجهل وجوده والغاية منه، ويجهل كيف وُجد، ويشعر بضعف إزاء قوة خفية عبر عنها باشكال بالأجواء التي ترهبه، وإزاء عالم واسع هائل. فثار الإنسان على نفسه لاعتقاده بأنه مخلوق جاهل وضعيف[١٩].

وكان صراعه مع المجتمع حصيلة صراعه الأول. وهكذا، جعل من المجتمع دائرته التي يطبق فيها وجوده وآراءه. فوجد نفسه مرة أخرى، إنما هي نفس بصورة أخرى. وحاول أن يحقق فشله الأول ـ الجهل والضعف ـ في الحقل التجمعي، فأدى إلى التعلق بذاته لكي يجعل منها «الإنسان التجمعي» الذي لم يجده في «الإنسان الإنساني». وأما صراع المجتمع مع ذاته فقد كان حصيلة صراع الطبقات الإجتماعية بعضها ضدّ بعض. لقد تآلف الأفراد وألفوا «حلقات» سميت بالطبقة، أو العائلة، أو القبيلة، أو الفئات التجمعية الأخرى، فتناحرت؛ وكان تنازعها حول مفاهيم تجمعية وقيم خلقها الإنسان ولا تمت إلى الحقيقة بصلة.

٢ ـ سقوط الإنسان: إن فشل الإنسان في تبيان الحقيقة ومعرفتها ـ حقيقته وحقيقة المطلق ـ بالطرق والوسائل التي عبَّر بها المطلق عن كيانه، أدّى إلى سقوط مريع. فعوضاً عن أن يعرف جوهره ويحقق الهدف الذي من أجله وُجد، غاص الإنسان في عالم الجهل والخوف؛ جهل الحقيقة وتنكّر لها؛ وخاف من المطلق، فسقط من عليائه، من حالة الصفاء إلى حالة الاضطراب، ومن حالة النقاء إلى حالة التشويش، ومن مملكة الروح إلى مملكة المادة، ومن عرش الفضيلة إلى أحضان الرذيلة، ومن حالة الخير إلى حالة انعدام هذا الخير، ومن حالة الوحدة إلى حالة الثنائية والتعددية.

وفي سقوطه هذا، أي في سلبه هذا، تنكّر الإنسان للمبادئ العظيمة المطلقة، ولعظمته التي تتجسّد فيه. انحدر إلى عالم قاس ليخلق مفاهيمه وقيمه التي اصطنعها. فطرح عنه مثاليته الروحية الناصعة وارتدى ماديته. وقد بدأ سقوط الإنسان فعلاً عندما أراد أن يكون خالقاً في سلبه؛ عندما تجاهل اتصاليته مع المطلق؛ عندما اعتقد أن كل شيء ينبثق منه، وأنه مقياس كلّ شيء.

---

[١٩] راجع كتابي «فلسفة الإنسان الثائر».

٣ ـ تمرد الإنسان: من جهل الإنسان وضعفه. ومن خلقه لمفاهيم وقيم مادية ومجتمعية، ومن تنكره لحقيقته، وتنصيب نفسه خالقاً لسلبه؛ نتج التمرد. لقد جهل الإنسان حقيقته، وتنكر للمطلق، وأنكر وجوده الحقيقي؛ وجعل من نفسه مركز العالم. فسقط. سقط الإنسان لأنه تمرد على كل معطيات المطلق؛ ورفض المواهب الروحية والمبادئ الأزلية التي كانت، وما زالت، السبيل الوحيد للوصول إلى غايته وتحقيق وجوده.

٤ ـ تخلي الإنسان عن قاعدة أخلاقية: وبسقوطه، تخلى الإنسان عن قاعدة عمل أخلاقية. فاعتبر الوجود قيداً أراد أن يتحرر منه، وألماً أراد أن يتغلب عليه، وشراً أراد أن يتخلص منه. واعتبر المطلق «طاغية» يتحكم فيه. فسعى إلى الإنفكاك من «عبوديته». وحاول الإنسان أن ينتصر على وجوده بوسائله الخاصة، التي أصبحت تناقض وسائل المطلق؛ فضاع الإنسان في بحر من الفوضى التي خلقها وأنشأها. وهكذا، ضاع في خلقه، وغاص في عالم مادته، أو حاول أن يستخلص منه قوانين؛ فكانت قوانينه معارضة مفضوحة لقوانين الحقيقة الأزلية. وهكذا، رفض الإنسان عالم الحقيقة، العالم الأخلاقي وعالم المثل، وانطوى على عالم مادته لا يرى إلا من خلاله، ولا يحس إلا بأحاسيسه. وصاغ هذا العالم بصيغ خاصة تتصف بصفاته وتصدر عنه؛ واعتبر نفسه سيداً لعالم سلبه، فثار وتمرد على معطيات الوجود الحقة.

٥ ـ استسلام الإنسان للإنفعال والقلق: تدل ثورة الإنسان وتمرده على قضايا هامة: ١ً ـ تخليه عن صفة التعقل والتفكير التي تمت بصلة كبرى إلى إدراك وجوده. ٢ً ـ تخليه عن الوجدان، «الوجدان ليس شيئاً»، يقول الوجودي السلبي ـ وعن قاعدة عمل أخلاقية. ٣ً ـ رفضه لفكرة الوجود، لفكرة قبْلية الوجود الروحي. ٤ً ـ رفضه لفكرة تنظيم الوجود على أساس مبدأ عاقل، واعٍ وشامل، لامتناه، هادف، هو الحقيقة السامية. ٥ً ـ تعلق الإنسان بذاته التي جعل منها محوراً لمفاهيمه وقيمه.

إن خلق الإنسان واعتقاده بإبداع قوانينه ونظمه، وطرحه لفكرة التنظيم الوجودي القائم على قبْلية، على فكرة سابقة للمادة، ألقى به في أحضان الإنفعال والقلق. وهكذا، أصبح الإنسان منفعلاً، يحركه اللاوعي السالب، وتلعب فيه التلقائية، وتقوده الأهواء. وهكذا، مات العقل، ومات معه الوعي والوجدان. وأصبح الإنسان عبداً لنزواته.

إن انفعال الإنسان حتمية لا بد منها عندما يتخلى عن حقيقة وجوده، عن المطلق. وانفعاله هذا دليل على ثورة الذات وتمردها على كل شيء بما فيه ذاته هو. وانفعاله يدل أيضاً على عجزه عن خلق قاعدة عمل أخلاقية، وانتفاء صفة الحرية المبدعة والخلاقة

ضمن إطار الحقيقة العليا السامية التي هي المطلق. وقلقه دليل على عدم توصله إلى الحقيقة، وعلى شكّه وارتمائه في أحضان الجهل والضّعف والألم، ودليل على تخليه عن الحقيقة. ويدلّ الإنفعال، والقلق أيضاً، على عدم وجود غاية يعمل من أجلها الإنسان كما يدلّ على خلو الوجود من هدف وغاية، وعلى واقعٍ أليمٍ هو الضياع والتشتت والعبث.

٦ - الحروب المآسي الإنسانية تأكيد على اللاعقلانية: ليس تاريخ البشرية سوى تاريخ الحروب. فليس هو تاريخ الفكر والحقيقة. أليس التاريخ، كما يقول هيجل، «هدنة بين حربين»؟! وإذا كان التاريخ يضجّ بالحروب فما معنى أن يحيا الإنسان؟ وإذا كان الموت نهاية كلّ شيء فما معنى أن يفكر بالحياة؟ وإذا كانت قيمة الإنسان وضيعةً إلى هذا الحدّ، حدّ اللاشيء، فما معنى قيمة وجوده؟ فالخوف من الحروب، ومن مستقبل غامض، ومن عدم استقرار المجتمعات البشريّة، والانغماس في المآسي المؤلمة، وعدم القدرة على رؤية الخير في الوجود، ألقى الإنسان في هوّةٍ سحيقةٍ من «التجديف» على الوجود. الخوف من المرض والشيخوخة، والشعور بالضّعف وبقسوة الوجود، قاد الإنسان إلى جحيم تعاسته.

هذه هي الحالة الإنسانية البائسة التي بلغها الإنسان بعد سقوطه. وهذا هو التمرد الذي أعلنه ضد الكون والمطلق، وهذه هي الثورة التي اندلعت في أعماقه، والصّراع الذي عاناه، وما زال يعانيه في داخله، والذي أدّى إلى التمرد والثورة وقهر الوجود بوسائله الخاصة الفاشلة. وهذا هو التاريخ الذي امتلأ بالدم الذي أريق على مذبح الإنسانية.

إن مقدمة كهذه ترينا أن الإنسان يعاني دائماً من صراع مع الوجود ومع نفسه، كما ترينا عجزه عن التوصل إلى تحقيق غايته وهدفه من خلال مواقفه وسلوكاته ومفاهيمه وقيمه التي أبدعها، والتي عارض بها القوانين الأزلية، ومن هذه التسويغات الوجودية المادية التي تذرعت بكلٍ ما يمكنٍ أن يجعل منها فلسفة قائمة بذاتها. إنها جعلت من سقوط الإنسان رعباً هائلاً، ودليلاً على اندحار هذا الكائن وهزيمته في وجوده. وعلى غير ذلك، جعلت منه الوجودية الإيجابية وسيلة لخلع «الإنسان العتيق» ولُبْس «الإنسان الجديد» الذي يحقق الشعور بالمطلق فيه، وجعلت من تمرد الإنسان وسيلة لتحرره، كما جعلت مشاركة الإنسان بالوجود الإلهي عملاً عظيماً.

أخذت الوجودية واقع الإنسان كما هو: واقع الألم، واقع التمرد والثورة، واقع السقوط، واقع الخوف والقلق، واقع الجهل والضعف. وهكذا، فقد أخذت الجانب المادي فقط، عالم الصراع والقلق والإنفعال وتحقيق عالم المادة الذي تسيطر عليه التلقائية. وجعلت من هذه «الظواهر» منطلقاً لها. ولم تدرك هذه الوجودية أن الإنسان مرتبط بواقعيه المادي والروحي معاً. أما الوجودية الإيجابية فقد أخذت أيضاً واقع الإنسان، ولكنها سمت

بهذا الإنسان إلى درجات عليا من عالم الروح. ففي سقوطه وجدت الطريق للنجاة والخلاص: إن سقوط الإنسان ينتهي بمعرفة الحقيقة المطلقة؛ وقلق الإنسان ينتهي بمعرفة الغاية من وجوده؛ وجهله ينتهي بنشدان المعرفة، وبتمجيد المطلق والاستغراق فيه؛ وتمرده ينتهي بإدراك النظام العظيم الذي وُضع من أجله. هذا النظام الذي يعينه على «المشاركة» في أمور المطلق لا التمرد عليه والعصيان؛ وضعفه ينتهي بالقوّة التي وُهبت له بقوّة الحياة؛ وانفعاله ينتهي بالوجدان الذي هو قانون أخلاقي عميق عمق الحياة. نُحت في صدر الإنسان، وبالعقل الذي هو أسمى درجات المادة، وبالعقل الفوقي الذي هو أعلى درجات المحاكمة والتمييز والعدالة والخير.

هكذا، تعيد الوجودية الإيجابية للإنسان قيمته في عالم يسيطر عليه النظام لا الفوضى، المشاركة لا التمرد، التعقل لا الإنفعال، التكامل لا الصراع، والاتصالية لا الانفصالية.

٧ ـ العبث والضّياع: تعتبر النظريات «السلبية» الحياة وجوداً قاسياً ظالماً. ونقصد بالنظريات «السلبية» كل فكرة تنطلق من «لاجدوى الوجود»، أو تنادي: «الحياة لا تستحق الجهد»، أو تنزل بالحياة إلى قيمتها المادية فقط، أو لا تدرك الغاية من الوجود. ونقصد بالنظريات «الإيجابية» كلّ فكرة تنطلق من«جدوى الوجود وضرورته»، أو تنادي: «الحياة تستحق الجهد»، ترفع الحياة إلى نطاقها الروحي وتدرك الغاية النهائية من الوجود. ونقصد بكلمة «الحياة» مفهوم الوجود الفيزيقي الذي يتسامى في سلّم المتافيزيقا والمثال الذي لا ينتهي. وإذا ما انطلقنا من سلم الوجود الفيزيقي فلا بدّ أن نصل إلى درجات عليا ترينا الحياة سلسلة وجود لا تنتهي. وهكذا، نعرّف «الحياة» بأنها كيان يتسامى، في المادة والإنسان، من درجاته الأولى حتى درجاته اللامنتهية، أو أنها الطاقة التي تفعل في الفيزيقا حتى تتعالى. وتُعتبر عملية التسامي أو التعالي شاقة وجاهدة، تبرهن أن «الحياة تستحق الجهد».

لكننا، مع ذلك، نرى أن الوجودية السلبية وغيرها من الفلسفات المادية السلبية تغوص إلى أعماق المادة وتحاول أن تجد فيها ما يبرر وجودها. وعلى الرغم من غوصها هذا، فإنها تنتهي إلى الفشل، وذلك، لأن تبرير الوجود لا يتم إلاّ بإيجاد غاية للوجود. ولا نشكّ أبداً أن وجود الغاية مسألة متافيزيقية تصبغ المادة بصبغة روحية، صبغة لا تراها الفلسفات المادية السلبية لأنها غير مرئية، ولا تخضع لقوانين الفيزيقا. وعند هذا الحدّ، تضطرّ هذه الفلسفات أن تتنكر لغاية أصيلة وطبيعية في الإنسان وفي الوجود. وقد وقعت هذه النظريات في فوضى «التقويم» المادي للأسباب التالية:

أولاً ـ يعود ضياع الإنسان في هذا العالم لضعف العقل البشري المشروط بالإدراك الحسي، وبالدماغ ومحدوديته وعدم توصله إلى الحقيقة بوسائله الخاصة التي هي الحواسّ. ونحن نستطيع أن نجد هذا الضياع في كتب اللامنتمين والوجوديين، إذ تتردد أنواع عديدة من «السخط العقلي». وأنواع عديدة من «النقمة» النفسيّة الطاغية التي تتهم الوجود بالقسوة وبعدم الجدوى. وفي وضع كهذا، يقف العقل حائراً يرتاب ويشكّ، ينكر ويتذمر، وينساق مع تيّار عالم «قاس» خلا من الرحمة والحقيقة، فيثور هذا العقل ويتمرد على «إمكاناته المحدودة» التي تزيّد ضياعه.

ثانياً ـ يعود ضياع الإنسان أيضاً إلى عدم «صقل» الوجدان؛ هذا الوجدان الذي تنكره الوجودية: «الوجدان لا شيء». ولـمّا كان انعدام الوجدان، بالإضافة إلى عدم صقله، وتحجّره ينفيان مزاياه الطبيعية الكامنة في الإنسان، فإن الإنسان يقع فريسة الأهواء والإنفعالات الكثيرة. فتثور «ذات الإنسان على ذات الكون» وتضيع القيم الإنسانية.

ثالثاً ـ يعتبر «عدم تعقل» الإنسان لمصيره عاملاً من عوامل الضياع. ما هي غايتي في الوجود، وكيف أبررها؟ وكثيراً ما يضيّق الإنسان الخناق على نفسه فينزل بها إلى درك التلقائية. وكيف لا ينزل إلى هذا الدّرك وقد فقد كلّ تعقّل وطمأنينة وإيمان؟ ولـمّا كانت التلقائية تعمل بشكل دافع تلقائي لا يعرف الحقيقة، وبشكل لاواعٍ لا يعرف الهدف والغاية، فإن دور التعقل والمحاكمة العقلية يندثران، فينطوي الإنسان على مادته يقتفي آثارها، فيضيع. وفي حالة كهذه، يجعل الإنسان من أحاسيسه ـ التي هي انعكاسات تلقائية مادّية ـ مرشداً له، فتنعدم حقيقته ويفقد المثال الذي من أجله وُجد.

رابعاً ـ يقوم الخوف بدور فعّال في مسالة الضياع. الخوف من الحياة والموت معاً. ونحن نلمس المأساة في ضياع الإنسان عبر التناقضات المرّة. ويعبّر كارلايْلْ عن هذا الضياع الذي يمتزج بالخوف على لسان أحد أشخاصه: «أعيش في خوف دائم غير محدود، ولا أعلم كيف. ويبدو لي أن جميع الأشياء في السماء من فوق وعلى الأرض من تحت تؤذيني، كأن السماء والأرض فكّان مخيفان، وأنا واقع بينهما».

خامساً ـ فقدان التجربة الروحية يؤدي إلى تناقض قاس نتيجة لعدم إقامة «التوازن بين الموجود واللاموجود، بين المرئي واللامرئي».

سادساً ـ عدم الإتزان النفسي الذي يخلق في الإنسان تناقضاً بين السعادة والشقاء. وقد عبّر كثير من المفكرين عن عدم الإتزان وعدم الاستقرار. ويُعتبر روسو، عندما عاش في أنسي بسويسرا، مثالاً لهذا النوع من عدم الإتزان وعدم الاستقرار. وها هو يصف تسع سنوات قضاها هناك: كيف أستطيع أن أصف ما لا أستطيع أن أقوله أو أعمله أو أفكر به؟ إني أحس به، بشعوري ذاته. كانت السعادة تتبعني إلى كل مكان. كانت فيَّ ولم

تتركني لحظة واحدة». ولكن روسو أضحى فريسة لأزمات سوداوية عصبية تتنكر لكلّ سعادة عارمة. هذه الأزمات السوداوية هي مثال الشعور بالضياع، ضياع ينتج من فقدان التوازن النفسي وجهل الغاية القصوى لوجوده.

سابعاً ـ الألم السلبي والتشاؤم. وهما عاملان يشيد عليهما الضياع عرشه: الألم «السلبي» الذي يجعل من الحياة مرارة قاتلة. والتشاؤم ولاجدوى الحياة اللذان يحوّلان المفاهيم والقيم الإنسانية الجميلة إلى مأساة قبيحة. إن نهاية الألم السلبي والتشاؤم بدء طريق السعادة و«الإنفراج النفسي» والمرور من «الظلام إلى النور».

ثامناً ـ المجتمع والقيم التي يفرضها على الإنسان. يؤدي هذا المجتمع إلى تشكيل «ذاتين»: ذات الإنسان كما هي دون تهذيب ـــ وهي ذات لاواعية ـــ وذات الإنسان كما يريدها أن تكون اجتماعياً. ويمثل الصراع بين هاتين «الذاتين» أشد أنواع الضياع والنزاع.

تاسعاً ـ عدم تربية الإحساس. يُعتبر الإحساس وسيلة «بدائية» للمعرفة والشعور. ويُعتبر عدم تربيته عملية «إرجاع» الحس إلى «موضوعاته» الأولى، الموضوعات التي تُبقيه على درجة تتساوى مع اللاعقلانية والتلقائية الغريزية. وفي هذا الأمر ضياع كبير للإنسان. لأن الأحاسيس «تنعكس» فيه دون أن يدركها.

عاشراً ـ الآراء الكثيرة المهدمة التي تثير نزعات الإنسان وانفعالاته ودوافعه. تعتبر هذه الآراء انفعالية تثير كوامن الإنسان العميقة اللاواعية فتحركها في دائرة مغلقة من الدوران حول الذات دون وعي وإدراك. وتأتي آراء فرويد في الطليعة.

هذه العوامل وغيرها، كالمعطيات الإجتماعية والطبيعية التي لم تصقل، تؤدي إلى ضياع الإنسان في عالم قاس، عالم خلا من كل حقيقة ورأفة وعناية. فما هي حدود الإنسان في هذا العالم؟ وماذا تستطيع قدراته المحدودة أن تفعل وهي لتنقذه من ضياعه؟

٨ ـ العالم ومصدر الشر: النور والظلام، الخير والشر، الحرارة والبرودة، الجمال والقبح... إلخ، تناقضات أقامها العقل البشري: الوجود ممتلئ بالشر، الوجود مظلم وقاس، الوجود قبيح لا جمال فيه. وماذا فعل الإنسان حتى يستحق هذا العقاب كله؟ لماذا وُجد في عالم الشر، المظلم والقبيح؟ وهل بإمكانه أن ينجو من «ظلام هذا الموت»؟ من أين أتى هذا الشر وما هو مصدره؟ هذا هو السؤال الذي يُلقي به العقل الإنساني ولا يجيب عنه. وإذا كان قاصراً عن الإجابة، فلماذا يسأل؟ لكنه يسأل ويسأل. الشر موجود، لذلك فإن العالم شر؛ والمطلق منبث في العالم، إذن فالمطلق أوجد الشر؛ والإنسان موجود، إذن فالإنسان شرير. وهكذا، يدور «العقل الوجودي» في دائرة مفرغة من التساؤلات والتعليلات التي لا تنتهي. وهكذا، يرى أن شر الوجود «حتمية» لا مناص منها، والصراع قائم بين

الأضداد؛ والإنسان يضيع في هذه التناقضات العمياء التي تجرفه بين طرفيها. هذه مأساة يعيشها الإنسان ويخضع بتفكيره لها، ولا يعرف كيف يتم الخلاص، أو أين يقع. هذه مشكلة النظريات السلبية التي لا تعرف شيئاً عن حقيقة الإنسان الروحية، كما لا تعرف كيف يتألق الخير ويبهت الشر.

٩ ـ القدر والهروب: كل شيء مقدّر. وأي خطيئة اقترفها الإنسان حتى يتحمل قدره ومصيره؟ وكيف يُلقى عليه قدر كهذا وهو بريء منه؟ وكيف يوضع نظام لحياته دون أن يدري؟ ولماذا قُدّر عليه أن يكون ما لا يريد أن يكون، أو أن يمثل دوراً لا يناسبه؟ يا لهول الوجود!.

أشارت الأساطير اليونانية إلى فكرة القدر إذ كان على البطل أن يتحمل وزر هذا القدر الذي فرضته الآلهة. وظلت هذه الفكرة تلاحق الإنسان. فهو يحاول أن يتهرب من عالم فُرض عليه وهو عاجز عن الهروب. وإلى أين يهرب؟ وكيف يقدر أن يهرب من دور تقمصه، ومن حتمية فُرضت عليه؟ إن فكرة القدر وعدم إمكانية الهروب تقض مضجع الفكر السلبي المادي والوجودي، وتجعل من الإنسان متمرداً ثائراً وضائعاً في عالم لا يعرف لاتناهيه أو حقيقته، في عالم لا يسيطر هو عليه. إنه منساق إلى الهاوية! ويا هول هاوية يُساق إليها الإنسان!.

١٠ ـ لاجدوى الحياة: «الحياة قصيرة ولا تُؤخذ بشكل جدّي»، قالها برنارد شو في كتابه «عودة إلى متوشالح». «لا شيء يستحق الجهد»، قالها اللامنتمي. عبارات عديدة ترددت على أفواه اللامنتمي والوجودي السلبي الذي وجد في الحياة عبثاً لا ينتهي. كيف أجتهد والموت ينتظرني؟ وماذا أفعل وأنا لا أستطيع أن أعرف ماذا يحدث لي بعد فترة زمنية؟ كل شيء في تبدل؛ وكيف أسيطر على هذا التبدل إن كنت أخضع له؟ ألا يعني هذا أن جوهري ينعدم وحقيقتي لا توجد؟ «الأنا المنقذف إلى هذا العالم» يصرخ هوسرل... هذا الأنا الذي يخضع لحالة مأساوية!.

لاجدوى أجدها في الصمود أمام الصعوبات وهي تغلبني وتقهرني؟ الضعف الإنساني واستعباد الوجود للإنسان هما علامتان للاجدوى الحياة. إن حياة الإنسان، في رأي المشككين، تافهة لا حقيقة لها. لذلك، لا يجد «صاحب المأساة» جدوى للحياة لأنه تجرد من كل هدف وغاية.

١١ ـ مصير الإنسان وحتمية الموت: «مأساة الإنسان هي علاقته بالموت»؛ الموت الذي يفغر فاه ليبتلع الإنسان في هاوية النسيان، هاوية العدم! إنه العدم! العدم مقابل الوجود. وهكذا، يشبه الوجودي موته بموت حشرة أو كلب. إن حتمية الموت والعدم تجعل من المادي السلبي إنساناً لا يقيّم وجوده، فينفعل. هو ثائر لأنه يموت، لأنه لا شيء.

تقوّض الفلسفات المادية السلبية، بما فيها الوجودية، مملكة الإنسان. ونحن لا نشك أبداً أن من يقرأ فلسفات كهذه يضيع لأنه ينعدم في «عدميّة» مرّة وقاسية. فإن كان الموت يعني فنائي، وإن كانت الحياة لا تحمل غاية، وإن كان اللاجدوى نبراس حياتي. وإن كان العبث يملأ حياتي، ووجودي شراً، ومصيري شبيهاً بمصير حشرة أو حيوان، وإن كنت ألعوبة في يد القدر، وكان الخوف يملأ حياتي... فإن حياتي هباء منثورٌ، وقيمتي لا شيء! لكنني عندما أفكر في نفسي بهدوء، وعندما أتعمق في معرفة الحياة والكون، أجد حقيقة تقع إلى ما وراء وجودي المادي. أنا «شيء ما» أكثر من الطعام، أنا «شيء ما» أكثر من مجرّد العيش، أنا «حقيقة» أبعد من الموت والعدم والفناء؛ وبقدر ما أفنى أخلد. أنا حقيقة تجسّد فيها العالم المادي والرّوحي. واشتمل على كلا النظامين: نظام الزّمان ونظام الأبديّة. إن جسدي الذي يمثل العالم المادي يخضع لقوانينه فيفسد ويعتريه الانحلال، ويعود إلى عناصره الأولى التي تألّف منها، إلى الحياة كما كانت، ولكن روحي التي تمثل العالم الرّوحي فإنها تبقى ما بقيت الحياة. والحياة بذاتها: لا تعني الفناء إطلاقاً. ولو عَنَتْ الفناء لما كانت حياة. فهنالك حياة لا عدم، حتى لو قلنا بمجازّية العدم.

وبعد أن فكرت ملياً في وجودي؛ وجدت أن للإنسان غاية تسمو على الغايات الأخرى. وقد نسي الوجودي الغاية السامية لوجود الإنسان لأنه ربطه بالغايات البسيطة الأخرى وحوّله إلى فرد عادي، إلى حشرة تسعى، إلى حيوان لا يفكر بل ينفعل؛ وجرّده من القوى العلوية التي يرتبط بها أشد الارتباط. ولذلك، لا يجد الوجودي غاية من الحياة لأنه تجرد من الغاية الإنسانية القصوى لوجود الإنسان. إن غاية الإنسان القصوى هي معرفة المطلق وتحقيقه. ووجدت أن هروب الإنسان هو هروب من نفسه. الإنسان يهرب من حقيقته لأنه لا يفهمها. ولو أنه فهمها، لارتبط بها. إنه يهرب من نفسه، من واقعه ومن المطلق. وهكذا، يعيش في هروب دائم. ويرى نفسه غريباً في هذا العالم. إنه غريب عن الوجود وعن نفسه وعن المجتمع. إن هروباً كهذا يقضي على الهدف الذي من أجله وُجد الإنسان على هذه الأرض. هناك غاية ما، لا تلمس ولا تحسّ، لكنني أتصورها وأشعر بها في أعماقي. إنني أسمى من كل شيء في هذا الوجود الأرضي. وليس وجودي هذا مجرد مصادفة بل هو تنظيم دقيق يعجز العقل عن فهمه وتبيان أغراضه.

ولم أستطع، طوال حياتي، أن أعتبر وجودي شراً. فالعالم كله يبتسم لي لأنه المطلق. يقول والت هويتمان، الشاعر الأمريكي والفيلسوف: «إنني لا أرى نقصاً واحداً في الوجود: فيا لروحانية الأشياء! يا لعظمة الأشياء. يا لعظمة أصغر جزيء في الكون!» فإذا كنت لا أجد نقصاً واحداً في الكون، فكيف يمكنني أن أجد الشر فيه؟ ليس الله مصدر الشر، وليس العالم شراً، بل الإنسان الذي ينسى الحقيقة الإلهية ويهملها، ويسعى وراء الجهل وينغمس في شهواته التلقائية هو الذي يفعل الشر. فالشرّ هو انعدام الخير. أفعل الخير فينعدم الشرّ. فأين الشرّ إذاً؟ هو في جهلي وعدم تعقلي؛ هو في انعدام صفة الرّوح وتقبّل صفة المادّة فقط؛ هو إخضاع مملكة الروح لملكة المادة.

الوجودية والفلسفات السلبية والمادية تغاضت عن الإنسان ورذلته وجعلت منه «سلعة» اقتصادية أحياناً، و«كائناً» محدوداً بسيطاً أحياناً أخرى. ولم تدرك هذه الفلسفات أن هناك ما هو أعمق في وجودنا، وما هو أسمى. هو الإنسان ذاته متى يدرك سرّ وجوده أو يشعر به، فيقترب من الحقيقة الأزلية، ويوجّه طاقاته كلها نحوها. وإن توجيه طاقاتنا نحو تلك الحقيقة ينقذنا من فكرة عبث الوجود ومصير الإنسان الكئيب، كما ينقذنا من عالم شرير ومن لاجدوى الحياة، ويرفعنا إلى درجات عليا من كياننا.

١٢ ـ **المجتمع والجحيم**: «الغير هو الجحيم» هكذا يقول الوجودي معبراً بشعوره عن فظاعة الوجود المجتمعي. ويشدّد جان بول سارتر على «تعاسة الاتصال بالموجودين». ولا يخفى ما تعبر عنه هذه النظرية من سواد عاتم لأنها لا تقيّم الشخصية الإنسانية على العطاء والمشاركة، وتبقيها مقلّصة ضمن «قوقعة» لا تُعطي من ذاتها ولا تشارك غيرها في حقيقتها، بخلاف ما في الروحانية التي هي عطاء ومشاركة تدعو إلى مبدأ المحبة الشاملة. ولئن رأينا الاشمئزاز والكراهية يسيطران على روح الوجودي والسلبي، فلأنه لا يجد في الآخرين صدى لما في نفسه، ولأن الغربة تضجّ في قلبه فلا يرى في الوجود مسكناً له. إنه يحاول الفرار من الوجود الإجتماعي ليتمسك بوجود آخر، بوجوده الذاتي الذي تجتاحه كآبة خرساء قاتمة.

يُعد الإنفعال في الوجودية فلسفة خاصة بها. ينفعل الإنسان بوجود الآخرين، فيثور الخوف والاشمئزاز في أعماقه، ويعميه النفور. ومردّ هذا إلى أن الوجوديّ يعتقد أنَ الآخرين يكشفون عن حقيقته، فيرى صورته فيهم فينفعل، فيكرههم لأنهم علة انفعاله: فلولاهم لما شعر بالغربة، ولما شعر بالضيق والتعاسة والشقاء؛ ولولاهم لفعل كلّ شيء كما يشاء أو يرغب. وهذا الشعور يدلّ على أن الكآبة تلف نفس الوجودي، وعلى الكراهية «المغلقة» نحو الآخرين، وعلى النقمة العمياء التي يصبغ بها عقله. إنه يرتجف في عالم كهذا العالم، فينفعل وتسيطر عليه الدّوافع التي يحول المجتمع دون تحقيقها. ولو لم يقم

المجتمع حائلاً دون تحقيقها لاستطاع الوجوديّ أن يحقق جميع نزواته. وهكذا، ينكر الوجوديّ المجتمع ليقيم «شخصيّته الزائفة» على نزواته الشخصيّة والتلقائيّة. إنه يجد في المجتمع عدواً واقفاً له بالمرصاد، فيتمنى لو يستطيع الإنتصار عليه لينجو من هوّة الإنفعال والغضب والتلقائيّة.

وإذا الوجودي يصبح لامبالياً في عالم غربته هذا. ولامبالاته تنتج من اللاتقييم. وقد عبّر وجوديون كثيرون عن هذه اللامبالاة في كتاباتهم: فهم يقفون هذا الموقف من مشاعرهم، من الأخبار التي يسمعونها، من الأقارب والأصحاب، ومن كل ما تأتي به الأيام. وفي غمرة هذه اللامبالاة يمسي الوجودي هارباً من نفسه ومن المجتمع ومن كل شيء. غير أن لامبالاته وهربه يعبران عن حالةٍ مأساويّة. إنه لا يبالي، فيهرب. ولكن، إلى أين يهرب؟ يهرب من حالةٍ مأساوية ليقع في أحضان حالةٍ أكثر مأساويّة. ولا يبالي بأمور كثيرة؛ وكذلك، لا يبالي بوجوده أيضاً. فيقع حينئذٍ فريسة ضياعٍ مضن لا ينتشله منه غير الفكر والفهم. ويصبح فريسة يأسٍ قاتلٍ مريعٍ لا ينقذه منه إلا الوعي والأمل بمعنى الحياة ومغزاها.

تنطلق ثورة الوجودي من ذاته التي يضعها مقابل المجتمع، أي الآخرين. ولمّا كان الوجود الإنساني صراعاً مستمّراً، كانت الذات ثائرة على الدّوام: تثور على ذاتها لأنها تجهل الوجود والحقيقة، وعلى المجتمع لأنها لا تحقق ذاتها فيه. وفي كلتا الحالتين لا تحقق الذّات «ذاتها»؛ فهي، لذلك، ثائرة منفعلة لا تعرف الاستقرار. وفي المجال الإجتماعي ينتقل صراع الذات مع «ذاتها» إلى صراعها مع المجتمع. لقد استبدلت الكون والوجود والحقيقة بالمجتمع فبات هدفها وغايتها: الذات موجودة في المجتمع والذات ثائرة عليه؛ إنها لا تستطيع أن تفرض «ذاتها» عليه لأنها تصارع «الذوات» الأخرى؛ فمقابل ذاته الفرديّة تقف الذوات الفردية المجتمعية الأخرى التي تعارضها وتمنعها من تحقيق دوافعها اللاواعية.

تشعر الذات الفردية بالخيبة والألم من هذا التراجع و«الارتكاس». إنها «ترتكس» وتحاول الرجوع إلى ذاتها؛ ولـمّا كانت قد أضاعت هذه الذات من قبل فقد أضاعت حقيقتها. وإذ لا تستطيع أن تجد حقيقتها في المجتمع، تشعر بالغربة والإنفعال والاشمئزاز. تضيع الذات في عالم قاس لم تجد حقيقتها، وفي مجتمع غريبٍ لم تجد فيه حقيقتها أيضاً. وعندئذ، ينغمس الإنسانُ في حمأة الإنفعال. تصطدم الذّات الفرديّة بالذوات المجتمعية الأخرى التي تطالب بما تطلبه هي، وتنادي بما تنادي به هي. وينشب الصراع عنيفاً بين الذوات المجتمعية، ولا تمسك عن التذمّر حتى لو حققت مطلبها. وعلى سبيل المثال، تظهر رواية «الشيخ والبحر» لهمنغواي كيف عاد الشيخ بالسمكة الكبيرة التي اصطادها سمكة لم يبقَ منها سوى العظام. وهكذا، لا يبقى من المطالب التي تحصل عليها

الذّوات سوى هيكل مشوّه وصدى أليم قاس، فتتألم وتشعر بـالضّيق في المجتمـع. ولّـا كـان أفراد المجتمع هـم الذيـن ضيّقـوا الخّنـاق على الـذات ومنعوهـا مـن الدّخـول أو آلموهـا في الوصول، وعملوا في تلك الذات تقتيلاً وصراعاً، فإنها تثور وترى في المجتمـع عـدوّاً لـدوداً. إنها ترى ذاتها فيه، وقد أصبح لها المجتمع مرآة، تنعكس بشكل مشوّه، فتثـور وتنفعـل؛ ويكون انتقالها إلى المجتمع، أو صراعها معه صورةً مصَغرةً شوهاء لصراعها مع ذاتها عندما أضاعت الحقيقة.

الإنسان في المجتمع اثنان: الإنسان الإنساني والإنسان الفردي. فالأوّل هو الإنسان بصفاته الطبيعية والأصلية التي فطره المطلق عليها؛ والآخر هو الإنسان التجمعي الذي تنكّر لحقيقته وانغمس في المجتمع لكي يحقق ذاتـه. والإنسـان الفـردي صـورة مشـوّهة للإنسـان الإنساني بعدما أضاع حقيقته ووجوده الأصلي. وعندما يدخل الإنسان المجتمع يخلق قيماً ليتّصف بها، وتصبح هذه القيم من مشـكلات شـخصيته. فتتخـذ ذاتـه صـورة جديـدة هـي الصورة الإجتماعية التي تُظهر الإنسان في شكله الجديد؛ هذا الشكل الذي يعبّر عن طلباتـه ورغباته المجتمعيّة التي تطالب بها الذّات بإلحاح. فيندفع الإنسان الفـردي في هـذا التيّـار الجديد ويقوّم وجوده على أسس جديدة. ولكن الذات الفردية لا تستطيع أن تحقق وجودها الجديد فينشأ فيها صراع عنيف. ويعود هذا كلّه إلى التقويم الـذي خلقتـه الـذات. وهكـذا، نتساءل: ما هـو هـذا التقويـم الجديـد؟ إنـه الـذات في شـكلها المجتمعـي البـاهر: القـوة، والسيطرة، والتسلّط، والمركز الإجتماعي، والمال، والكبرياء ـ الذات في أشكالها المجتمعيـة. وهذا كله يعني تحقيق الرغبات. ولما كانت الذات قد أضاعت قيمتهـا الأصليـة الطبيعيـة، فإنها تحاول أن تجد قيمتها الجديدة في هذه القيم. فتتطلع إليها كهـدف وغايـة، وتسـعى وراءها. ويقوّم الإنسان بمقدار ما يحصل عليها. وعندما تعجز الذات عن تحقيقها أو عندمـا تحققها، تمسي فريسة الجشع والطموح الزائف وجنون العظمة، وتمسي عبدة لهذه الأهـواء التي أحالتها أصناماً لها.

هكذا، تُعلل أنواع الصراع التي تحدث في العالم. فمن جهة، تصبح الفئـات الـتي استطاعت أن تحقق شيئاً من هذه القيم منفعلة فترى في الفئات الأخرى عدواً يتربص بهـا؛ ومن جهة أخرى، تصبح الفئات التي لم تستطيع أن تحقق شيئاً منفعلـة أيضـاً، وتـرى في الفئات الأخرى عدواً يناهضها؛ فيمسي المجتمع كله في حالة انفعال وتوتر ويجتاحه الحقد والبغض والتمـرد. ولا تهـدأ هـذه الفئـات أبـداً. لذلـك، لا تنقطـع الحـروب والثـورات ولا تستكين. إن تقييم الإنسان للمفاهيم الإجتماعية السائدة يزجّ به في هوّة من الصـراع النفسـي الذي ينتقل إلى الحلقة الإجتماعية وتكون علّة ضياع شديد، ومـرارة قاتلـة تحطـم الإنسـان الذي يعمل على تحقيق وجوده الروحي الأصيل، وتحوّله إنساناً فردياً مجتمعياً، اقتصاديـاً أو منفعلاً. في انفعال الإنسان وتمرده على القيم الإجتماعية أو في سعيه وراءها انعدام للقيـم

الأخلاقية. فما الأخلاق التي يرنو إليها الإنسان إذا كانت تناقض واقعه؟ وما المُثُل التي يجب أن يهدف إليها إن كانت لا توافق مصالحه وأعماله ومطالبه؟ وكيف يستطيع أن يوفّق بين الأخلاق ومصلحته الشخصية ما دامت الأولى تعبيراً عن حالته الإجتماعية المصطنعة؟ ولمّا كان الإنسان في حالته المجتمعية ساعياً وراء المفاهيم المجتمعية، فإنه يتنكر لقيمه الأخلاقية لأنها لا تمت إلى واقعه بسبب. ويعتقد الإنسان عندئذ أن الأخلاق لا تنطبق في المجال الإجتماعي. فهو، في كل عمل يقوم به، يناقض حقيقته لأن ما يدفعه هو المصلحة وليس العقل أو الوجدان أو الروح.

يضيع الإنسان في هذا العالم الغريب الذي لا يجد فيه صدى للأخلاق والمحبة والتواضع والرفق والحنان. فيثور عليه، ولا يأبه بالمُثُل والقيم الحقّة إذ يصبح منفعلاً، يعبّر عن فوضوية لا حدّ لها. وقد أُعجبت بما ذكره أحد المفكرين عن الفوضويّين: «أصبح الفوضوي فوضوياً لأنه لا يريد أن يحيا في عالم فوضوي». ونحن لا نشك في صحة هذا القول؛ لكن الفوضوي ظلّ فوضوياً واستعمل الفوضوية سلاحاً ضد الفوضوية.

ولا شك أن المنفعل الذي يتخذ من انفعاله سلاحاً ضدّ ظلم المجتمع وقسوته، ويتنكّر لقيمه الأخلاقية الأصيلة يثور على المجتمع ككلّ، ويرى فيه عائقاً يمنعه من تحقيق قيمه هو. لماذا حقق الغير ما شاءوا أن يحققوا أو ما استطاعوا أن يحققوا، ولم يحقق هو شيئاً؟ بأي حق ينادي الغير «بالحق» وبوجود اجتماعي أفضل؟ أي أخلاق هذه التي سيطبقها في مجتمع لا أخلاق فيه؟

تُعد نظرية الإنفعال ردّ فعل للاعقلانية الإنسان. لقد فقد هذا الإنسان تعقله لأنه أضاع حقيقته الروحية. فهو منفعل ثائر لأنه نسي مبدأ المحبة الذي يعلّمه أن يرى نفسه في غيره، أو غيره في نفسه؛ ولم يعلّمه أن يرى الجحيم في الآخرين، أو يرى فيهم تعاسة وشقاء. وتؤدي هذه النظرية أيضاً إلى إضرام نار الفتنة بين الناس فلا تجعلهم يلتقون في حقل واحد يعملون فيه معاً. فهي تقوّي الأنانية وحب الذات، وتُضعف الرابط الإجتماعي بينهم، ذلك الرابط الذي يقوم على المحبة والإنسجام والتضحية. فنظرية الإنفعال مؤذية إلى حدّ بعيد لأنها لا تعني التعقل؛ والتعقل يعني الهدوء والسكينة.

لنأخذ إنسانين في حالتين نفسيتين مختلفتين: إنسان منفعل لا تهدأ أعصابه، غاضب، ناقم، متذمر، لا تسكن أحاسيسه؛ وإنسان هادئ متزن، يعمل في سكينة أعصاب، لا يضطرب ولا يغضب. ولو أننا تساءلنا: أيهما يقترب من الصواب في تفكيره؟ لأجبنا: إن الهادئ المتزن الذي يتملّك قواه العقلية يقترب من الصواب إذا فكر. هذا، لأن الإنفعالات والدوافع تشبه سيلاً عارماً فظيعاً يقتلع جذور العقل تماماً كما تقتلع المياه العاتية جذور الأشجار المثمرة الصالحة. وينعدم العقل بسبب الإنفعال بينما يتمكن من موضوعه في حالة الهدوء والسكينة والوقار.

أما اللاّمبالاة فإنها عملية تهديم للإنسان والمجتمع. إنهـا ترمـي الإنسـان في بحـر زاخر بأمواج الأنانية والتهرّب مـن الواجبـات. وهكـذا، تنعـدم فكـرة الواجـب والمحبـة في المجتمع الإنساني.

لا يـجد السلبي نقطة ارتكـاز في المجتمع. وعلى غـير ذلك، دعا الفكـر الروحـي إلى نبذ حب الذات كلياً، وإلى التضحية من أجل الآخرين. فالمحبة أعظم مبـدأ يشـير إلى نبذ حب الذات والأنانية.

نرى، من ثم، أن الوجودية والنظريات السلبية مادية وذاتية، أنانية منفعلة، تقيم الذات وتهدم المجتمع؛ وعلى غير ذلك، تكون المثالية واعية غـير ذاتيـة، مدركـة هادئـة، تضحي بالذات على مذبح المجتمع. فالمثالية لا ترى الجحيم في الآخرين، بـل تـرى فيهـم حقلاً مترامي الأطراف يبذر فيه الإنسان نفسه لكي تنبت نباتاً حسناً، ومثمراً في الآخرين.

المجتمع، في عرف المثالية، والمثالية تعني أولوية العقل[٢٠]، حقل لتطبيق الأخلاق. ولقد شدّدت هذه المثالية على الوعي والفعل. إن الإنسـان موجـود ليخـدم الآخريـن، لـيرى سعادته فيهم، وليحقق سعادتهم فيه. أمـا السـلبية، اقتصاديـة كـانت أم انفعاليـة، فإنهـا تدين المجتمع لكي تحقق ذاتها. والسلبي مادي أناني يتعلّق بذاته ويأخذ بمبدئها.

١٣ – حقيقة المطلق: المطلق هـو «تفكـيري بـالمطلق»، يقـول الوجـودي. فـالآن إن فكّرت بالمطلق، فالمطلق موجود. وفكري هذا إما وهم وإما حقيقة. ولكن، أن أفكـر في شـيء غير موجود فهو من عبث التفكير ولاجدواه، بل هو تـحقير للإنسـان؛ فـإن كـان المطلـق لا يوجد إلاّ بعد أن أفكر فيه، فإنه، على الأقل، موجـود في شـكل مـا، في صـورة مـا، أو في ماهية ما.

إن مطلق الوجودي مطلق شخصي، يحدده ويكيفه كمـا يشـاء، فيتصـف بصفـات إنسانية.

ومهما تكن الحال فإن مطلق الوجودي المادي موجود ولا يستطيع التخلي عنه لأنه لا يستطيع التخلي عن تفكيره الذي أبدع ذلك المطلق، ولا عـن ذاتـه. إنـه مضطـر أن يقرّ بوجود مطلقه على طريقته الخاصة.

نسأل: لماذا خلق المنفعل مطلقه؟.

---

[٢٠] الأخلاق تعني «الوجود كما يجب أن يكون».

ذلك لأن الإنسان يقف مقابل المطلق. قتل نيتشه المطلق فكان لا بدّ له أن يقيم مطلقاً غيره في مكانه، فكان هذا الغير هو نيتشه بعينه. وثار المادي السلبي على المطلق فرفض القوانين الأبدية التي وضعت للإنسان ليتناغم معها، معتقداً أنها تقيّده. وأن واجبه يقضي بالتحرّر منها، وأن الإنسان لا يكون حراً ما دام يخضع لقوانين ثابتة ولغاية وضعت له: فحريته تنطلق منه هو، من وجوده، وحرية فكره تعبر عن حريته كإنسان موجود. لذلك بدأ يخلق، فوضع نفسه مكان المطلق: وعندما خلق أصبح حراً في تفكيره، وعندما فكر في المطلق، خلق مطلقاً ينطلق منه. هكذا، صاغ الإنسان المطلق كما يشاء. وهذا العمل يعبّر عن الثورة والتمرد اللذين أطلقهما الإنسان في صراعه الأول والدائم ضدّ القوة العاقلة في الكون.

السلبي يفرض أن الذات تسبق الماهيّة. فإذا سبقتها كان وجود المطلق نتيجة: أنا أول والمطلق ثان. إنه يفكر بالمطلق فيصبح المطلق أدنى من الإنسان. ويفكر في العدم أيضاً. ولـمّا كان الوجودُ والعدم متلازمين فإنه ينفي الوجود على حساب العدم لكي يعبّر عن وجوده المحسوس، أي لكي يعبّر على أن ذاته تسبق. ومن ثم، فالمطلق هو «تفكيري بالمطلق»، فهو إذن غير موجود؛ فالموجود هو فكري. أنا الموجود ولا يوجد شيء سواي؛ وما المطلق إلاّ «خاطرة» خطرت في دماغي بدون أن تكون حقيقة. لكن السلبي، في تفكيره هذا، ينسى أسبقية الوجود. فعندما يبحث في الوجود عليه أن يدرك أنه موجود؛ فهو إذن، ببحثه في الوجود، يعترف، من حيث لا يريد، بقبْلية الوجود ــ الماهية. لذلك، لا يستطيع أن يجعل من وجود المطلق معلولاً.

الإنسان كائن متمرد. ويتمثل التمرد في «المقاومة» التي تبديها المادة، أي الذات[٢١]. وتتمثل الحرية بالإرادة التي يبديها الكيان. فهناك صراع هائل بين الكيان والذات. ولا ينتصر الكيان إلا بالإرادة الإيجابية، ولا تنتصر الذات إلا بالمقاومة التي تبديها المادة.

الإنسان شجرة كبيرة، جذورها عميقة في الوجود المادي وثابتة فيه، وأغصانها عالية في الفضاء، وممتدة في اللانهاية. والمطلق شجرة كبيرة، أغصانها عميقة في الوجود المادي وثابتة فيه وجذورها عالية في الفضاء، وممتدة في اللانهاية. وتعتبر أغصان شجرة الإنسان الباسقة انطلاقاً من جذور ثابتة هي قاعدة لها، وممتدة في اللانهاية، أي في الأرض والسماء معاً. والإنسان امتداد في وجوده. فهو ممتد بجذوره في المادة وثابت فيها؛ وهو ممتد في الروح، أي في اللانهاية. والمادة قوية جداً تشده باستمرار إلى مركز ثقلها، وتنزل به إلى «وجودها»، وتعمل على إبقائه في مملكتها، بينما الروح تحاول أن ترفعه: إنها وهبته العقل

---

[٢١] في سبيل التمييز بين الثورة والتمرد، راجع كتابي «فلسفة الإنسان الثائر».

لكي «يعقل» المادة، لكي يفهمها، ولكي يدرك امتداده في اتصالٍ كوني لانهائي. ويتمثل هذا الفعل بإرادة تقاوم «سلبية» المادة.

الإنسان وجود مرئيّ ولامرئي: فهو مرئي من حيث أنه مادة تُرى وتُلمس؛ وغير مرئي من حيث أنه فكر ووجود، وحياة وروح. ولما كانت المادة تمثل الناحية المرئية، أي المنظورة، فإن الروح تمثل الناحية غير المرئية وغير المنظورة. ولما كانت قوى الإنسان العقلية تميل نحو المرئي، في درجاتها الأولى، فإن الإنسان يخضع لملكة مادته وينقاد لها. وهكذا، يرى وجوده المرئي، ولا يكون بإمكانه أن يشعر بوجوده الروحي أو أن يتلمسه كطريق، فيضيع. ولما كان ضياع الإنسان ناتجاً من جهله، أي عدم تفهُمه وإدراكه لطاقته الروحية، فإنه يتنكر للمطلق.

يعد الجهل مصيبة يصاب بها الإنسان لأنه يجرده من طاقاته العلوية، ويهبط به إلى درك الإنفعال، أي السلب، متنكراً لعقله وروحه وكيانه والمطلق؛ ولقد تنكّر علماء النفس السلوكيون للعقل وأحلوا الغرائز محله؛ وتنكّر غيرهم من السلبيين للروح وأحلوا محلها العقل، الذي جعلوه انعكاساً أو وظيفة للمادة أو تفاعلاً كيميائياً! وضاع الإنسان في هذا التقييم: إذ ما العقل؟ أمجموعة من الغرائز هو، كما يقول السلوكيون؟ وإذا كان الأمر كذلك فليس في الإنسان فكر. والإنسان المجرد من الفكر، هل هو إنسان؟ وإذا كانت المادة تعمل، وليس العقل سوى انعكاس لهذه المادة ولصورها، فمعنى ذلك انتفاء العقل. وإذا انتفى العقل، فماذا يبقى في الإنسان؟! لا يبقى سوى الضّياع والتشتت، والنكران لقوى الحياة التي تمثلها الروح بالوجود الحقيقي. وإذا كان الإنسان قد ضاع في فهم وجوده المرئي أو في تأويله وتفسيره، وإذا كان لا يعرف ماهية العقل والدوافع، فكيف يستطيع أن يدرك ماهية وجوده غير المرئي، أي حقيقة الروح التي هي أسمى من عالم المادة الذي ضاع فيه الإنسان؟...

هكذا، يكون نكران المطلق نتيجة لنكران نفسه وعدم تفهّمها، ونتيجة لجهله الذي هو مصيبة كبرى. أو لم تشدّد البوذية على مسألة الجهل، فقالت: من الجهل ينتج الشرّ، ومنه العبوديّة، ومنه الألم فكلّ شر وكل مصيبةٍ مصدرها الجهل. أولم يشدد سقراط على الجهل فجعله سبباً للشر؟ الإنسان يفتش عن خلاص من مأساته... فأين يجده؟

يدلّ تاريخ الفكر الإنساني أنّ الإنسان ما زال يبحث عن سر وجوده وعن طريق الخلاص من مأساته، كما يدل على أنه قد ضاع في الأنظمة المجتمعية التي لم تنبثق منه، من حقيقته. ونستنتج أن الأنظمة المجتمعية لا تنقذ الإنسان من مأساته إلا بعض الشيء.

يدل تاريخ الحروب والصراع أن الإنسان لم يجد ضالته فيها بل زاد تعقيداً وألماً. وتدل النظريات الفلسفية المتعددة أن تشتيت العقل الإنساني قد نتج من تنازع الآراء

وتصادمها. وتدل بعض النظريات العلمية أنها لم تستطع أن تقدم حلاً لوجود الإنسان. فهي لم ترَ الحقيقة في الجزء أو لم تجدها فيه. أما بعض النظريات الأخرى التي تعمل في حقل توحيد العلم فقد بدأت ترى.

هكذا، انعدمت الحقيقة في فروع المعرفة المختلفة. في الفلسفات الإجتماعية والعلمية التي أدت إلى ضياع الإنسان شرّ ضياع. ولا تستطيع النظريات السلبية والمجتمعية التي جعلت من الإنسان فرداً ومن المجتمع زيادة فرد إلى فرد أن تنقذ الإنسانية للأسباب الآتية:

لأنها منفعلة ولا تعتمد على العقل.

لأنها ترفض القيم الأخلاقية والروحية والوجدانية.

لأنها تعبث بالوجدان الإجتماعي.

لأنها لا تضفي على الوجود صفة الاستمرار والبقاء والديمومة والخلود وتعتبره وجوداً منتهياً عابثاً. إن خلاص الإنسان يتم في تحقيق الطاقة الحيّة الكائنة فيه. وفي إضفاء صفة الروح على كل فعل مادي. وهذا يعني «روحنة المادة».



الفصل التاسع

الإنسان وأبعاده الإجتماعية

كنت أفضّل أن يكون موضوع حديثي «اجتماعية الإنسان» بدلاً من الإنسان وأبعاده الإجتماعية». وتفضيلي هذا يعتمد سبباً أصيلاً هو أن اجتماعية الإنسان جوهر كامن فيه. لذا، لا يوجد بعد اجتماعي للإنسان لأن الإنسان هو «مجتمع» موجود بذاته. فالإجتماعية ليست بعداً يُضاف إلى الإنسان أو حدّاً يضاف إلى حدّ آخر. والإنسان ليس حدّاً يضاف إلى حد آخر ليتصّف بالإجتماعية: إنه الإجتماعية ذاتها. ومن هذه المقولة، يمكننا أن نتساءل: كيف تكون اجتماعية الإنسان؟

إن سؤلاً من هذا النوع يبحث في «كيف» الموضوع يعرّضنا لبحث الموضوع في «كمّه». ولو أننا تجرّدنا من واقعنا، وحاولنا أن نتصور الإنسان في حالته المجردة أو المطلقة، لوجدنا بأننا لا نستطيع أن نتصور الفرد المجرّد بأي شكل من الأشكال. وكما يقول ألكسي كاريل في كتابه «الإنسان، ذلك المجهول»، وهو يبحث في موضوع الجسم؛ بكليته ووحدته، إن القلب لا يوجد على حدة أي بمعزل عن كلّية الجسم، وإن الرئتين لا توجدان على حدة، وإن الدماغ لا يوجد بشكل مستقل عن وحدة الجسم. فنحن لا نستطيع أن نتصوّر قلباً مجرّداً، أو دماغاً مجرداً، أو عضواً مجرداً أو معزولاً. لكننا، نستطيع تصوير عضو مشخص وقد تعيّن في وحدة متماسكة تنمّ عن تفاعل الكثرة في الوحدة.

بالطريقة ذاتها، نعجز عن تصوّر الفرد وهو على حدة، يحيا في عزلة عن الآخرين، أو يوجد في حالة فردية مطلقة. ولذا، لا نستطيع أن نتصوّر فرداً واحداً يحيا وحيداً في هذا العالم. إن مثل هذا الفرد غير موجود، لأن قانون الوجود يقتضي، بالضرورة، الكثرة في الوحدة. وإذا عجزنا عن تصور هذا الفرد، فلأن الإنسان لا يتمثّل بالفردية؛ فهو عضو في كيان الإنسانية. وفي النتيجة أقول: إن بحثاً من هذا النوع لا يسمح لنا أن نطرح قضية اجتماعية الإنسان كبعدٍ بل كجوهر. فاجتماعية الإنسان لا تنتج عن فرديته. بل تعني إنسانية الإنسان.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لو أننا حاولنا أن ننظر إلى الموضوع من زاوية أخلاقية بحتة، لوجدنا أن فردية الإنسان تنعدم. فلو وُجد فرد واحد على كوكبنا الأرضي هذا، لما كان لهذا الفرد ماهية أو جوهر. ولو تساءلنا كيف يكون هذا الفرد كاذباً أم صادقاً، متكبراً أم متواضعاً، محباً أم كارهاً، لعلمنا أن صدقه أو كذبه نتاجُ علاقة بين الإنسان وذاته، بينه وبين الآخر، أي الإنسان في وجوده الإجتماعي. فأنا أكذب مع الآخر أو أصْدق معه. وهكذا، نستنتج أن الأخلاق ذاتها لا توجد، ولا تتحقق، إلا على الصعيد الإجتماعي، ولا تكون بعداً من أبعاد الفردية، بل تكون تحقيقاً لجوهر. إذن، فالأخلاق مفهوم اجتماعي؛ ولا قيمة للإنسان إلا بوجوده مع الآخر. وليس هذا الوجود إلا تحقيقاً لجوهره الإنساني، لقيمته الإنسانية. إذن، فحقيقة الإنسان تتمثل في اجتماعيته التي هي امتداد إنسانيته في الآخر وتعمّقه في ذاته وكيانه.

ولو سألنا: ماذا تعني كلمة «الآخر»؟ هل يمكننا أن نقول: إن الآخر هو امتداد الإنسان في جوهره الإجتماعي، وشرط تحقيق اجتماعيته؟ وهل الآخر هو هذا البعد الذي نتحدث عنه، وهو البعد الإجتماعي للإنسان؟

أعتقد أن مثل هذا البعد لا يتعارض مع اجتماعية الإنسان في هذا المجال فقط. وأفضّل عدم تعميمه لكي لا أقع في حقل التناقض أو التعارض. فإذا كان الآخر هو البعد الإجتماعي، فلأنه الوجه الآخر الذي يعبّر عن الصفة الإجتماعية الكامنة في الإنسان. أليس كلّ واحد منا آخر لآخر؟ وإذا كنت قد جعلت من الآخر بعداً اجتماعياً فلأن الإنسان يمكنه تحقيق هذا البعد أو نفيه. أما إذا كانت اجتماعية الإنسان تنبع من إنسانيته الحقيقية، فإن الآخر لا يكون بعداً بقدر ما يكون تحقيقاً لوجوده هو، ذلك أن الوجود لا يتحقق إلا في الوحدة المتنوعة والمتكثرة، وفي إعادة تأليفها بعد تنوعها وكثرتها.

إذن، فاجتماعية الإنسان تتعيّن في نطاق واقعي هو الآخر، أي في البعد الإنساني وهو في حالته الإجتماعية الراهنة التي تعني القدرة على الامتداد بهذا الآخر. وهذا هو قانون المجتمع الذي يُعنى بظاهرة الاجتماع وتحقيقه. وتتعيّن هذه الإجتماعية أيضاً بماهية الإنسان ذاته، أي بمعرفة معنى وجوده وتحقيق هذا الوجود. وهذا هو التعيّن الذي أهدف إلى إظهاره والكشف عن مضمونه.

من هذه القضية، أستنتج ما يلي: يوجد الإنسان في حالته الفردية والإجتماعية. وتكون هذه الفردية انعكاساً لواقع معيّن، يتعيّن في الدائرة الضيقة التي ندعوها الذات، وهي الذات الصغرى التي تعبّر تعبيراً مباشراً عن الفردية. إذن، هنالك الفرد، وهنالك الإنسان ـ المجتمع. وفي هذا المنظور، يعيش الإنسان الفرد مع الآخرين، إنما لا يحيا معهم. أنه يشاركهم أموراً كثيرة دون أن يحياها. فالفردية التجمعية، أو الإنسان الفرد، ظاهرة مقلقة وخطيرة في الوقت ذاته. فهي تعبّر عن وجود الذات الصغرى التي تتغلغل في

الإنسان وتتعمق فيه فتجعل منه أنانياً وذاتي النزعة. فالأنا الصغرى، وهي تعبير عن الذات الصغرى، تؤدي إلى قوقعة ضمن فردية متصلبة. وتكون هذه الفردية التجمعيّة بعداً للإنسان في اجتماعيته؛ لكنها تكون، في الوقت ذاته، اجتماعية زائفة، هي تجمعية.

هكذا، نشاهد في الإنسان ذاتاً صغرى وذاتاً كبرى. الصغرى منهما تشير إلى ارتكاس إلى ظلمات الأنا، المغلقة على ذاتها، والكثيفة، التي لا تخرج من قوقعتها إلاّ لتكسب شيئاً لذاتها. وإن هي خرجت، فلكي تعيش. ويكون هذا الخروج مظهراً كاذباً للإجتماعية. وعلى هذا الأساس، نسأل: كيف نستطيع تصوّر هذه الذات الصغرى. أي الأنا؟ إننا نتمثلها بالأنانية، والأنانية هذه تتعيّن في ظاهرات الفردية التجمعية كلها، نذكر منها: الكبرياء، الطمع، الاستغلال، الطموح الكاذب، الطبقية، الطائفية، الصراع... إلخ. وإذا تساءلنا عن المعنى الذي يقع إلى ما بعد هذه الظاهرات الناتجة عن الفردية التجمعيّة، أجبنا بأنها تعبير عن امتداد الإنسان في الآخر، أو انعكاسه فيه على نحو سلبي، زائف، أو معكوس،: فالمتكبر يعتمد بعداً تجمعياً هو الآخر، ليتكبر عليه؛ والطامع يعتمد بعداً تجمعياً هو الآخر، ليطمع به؛ والمستغل يطرح بعداً تجمعياً هو الآخر، ليهدف إلى إذلاله واستعباده. وهكذا، تكون الفردية الإجتماعية مظهراً اجتماعياً للإنسان وليس بعداً له. إنه مظهر يشير إلى أنه بعد تجمعي.

وعلى غير ذلك، تعارض الذات الكبرى الذات الصغرى لأنها تعبّر عن الحقيقة الكامنة في أعماق الإنسان. هذا، لأن ذات الإنسان الكبرى تمثل صورة الإنسان الحقيقية التي هي الأنا الجوهرية. وفي هذه الأنا الحقيقية تشتق صفة «الأنانة»[٢٢] التي تقابل صفة «الأنانية» التي تشتق من الأنا بمعنى الذات الصغرى. والأنانة تعني فهم الإنسان لذاته، وتحقيق هذه الذات. ولمّا كانت هذه الذات، أو هذه الأنا، لا تتحقق إلا في المجتمع، فإنها تمتد في الآخرين امتداداً صحيحاً. وهكذا، تكون تعبيراً صريحاً لحقيقة الوجود الإنساني وللإجتماعية الإنسانية. وعلى نقيض الأنانية، أي الذات الصغرى، تكون ظاهرة الأنانة تشخيصاً لحقيقة الإنسان. وإذا كانت الكبرياء ظاهرة الأنانية، كان التواضع ظاهرة الأنانة، وبالتالي كانت المحبة، والخدمة، وعدم استغلال الآخر، وعدمُ إذلاله ظاهرات حقيقية لمفهوم الإجتماعية الصحيحة. فالتواضع يعتمد بعداً اجتماعياً هو الآخر، ليحيا معه بسلام ومحبة. والمحب يعتمد بعداً اجتماعياً هو الآخر، ليخدمه، ولينفي كل استغلال، واستعباد، وصراع، وضيق أفق فكري، وتعصب مذهبي. وهكذا، تتحوّل المفاهيم والقيم، وتتألق محبة الإنسان في اجتماعيته الحقيقية.

---

[٢٢] الأنانة تعني معرفة النفس.

في هذا التباين بين الأنانية والأنانة، وفي هذا العمق الصميمي في اجتماعية الإنسان، نتطرق إلى حقيقة جديرة بالبحث والتقدير؛ هي حقيقة الحقيقة السامية. وفي هذا النطاق، أتساءل: ما هي علاقتي بالحقيقة السامية، أي بالكل الشامل؟ وكيف أعبّر عن هذه العلاقة في وجودي الإنساني على هذا الكوكب؟.

لو أننا استعرضنا منظومة للمبادئ الأوليّة المنحوتة في كيان الإنسان على نحو أوامر خلقية، لوجدناها تتجه بكليتها إلى الآخر. فالمبادئ الأولية التي جعل منها الإنسان مقياساً أو معياراً لسلوكه، ولعمق إنسانيته، هي تلك المبادئ التي تشير إلى علاقة وثيقة بالآخر. فإذا كانت هذه الأوامر قد نهت عن الكذب، والسرقة، والقتل، والكبرياء، والنميمة، وشهادة الزور... إلخ. وأمرت بالصدق، والأمانة، والتواضع، والمحبة، والشهادة الحقّة... إلخ. فلأن هذه الأوامر، وهي مبادئ بدئية وُضعت للعاديين من بني البشر ليشقوا لأنفسهم طريقاً في خضم هذا الوجود الرائع والمريع، تتجه إلى الآخر. وإذا كانت هذه الأوامر قد صدرت عن إرادة الإنسان في الحياة، واقتضت أن يحقق الإنسان كيانه من خلالها، فلأن تحقيق الحقيقة السامية، بدرجات السلوك المبدئية، يتم من خلالها. ولذا، تتجه هذه المبادئ الآمرة إلى الشمول والكلّ في حال تحقيق الإنسان لها. وإذا كانت هذه الأوامر والنواهي تجعل مني كائناً آدمياً في حال تحقيقها، فلأني إنسان أحقق ذاتي وكياني من خلالها، ولأنها مكتوبة في داخلي[٢٣].

هكذا، يكون تحقيق الكلّ الشامل. إنه تحقيق يتم من خلال أبعاد ثلاثة: الحقيقة السامية الكلّية، والإنسان الآخر، أي الإنسانية، وأنا والآخر. فكلّ فعل أقوم به، وكل سلوك أتصف به، وكل فكرة تراودني، تتخذ لها أبعاداً ثلاثة هي أنا والكلّ والآخر. فأنا لا أسيء إلى الكلّية الشاملة، وإلى نفسي وإلى الإنسانية كلها إلاّ بإساءتي إلى الآخر. فالفعل الواحد يتجه إلى ذاتي، كذات صغرى، إن كان هذا الفعل شراً؛ ويتجه إلى الحقيقة بكلّيتها وشمولها، كذات كبرى، وإلى الآخر. وبهذا أكون قد أسأت إلى نفسي، وإلى الحقيقة الشاملة، وإلى الآخر وإلى الإنسانية قاطبة. والفعل الواحد يتجّه إلى ذاتي بمعنى الأنا والأنانة، إن كان هذا الفعل خيراً، ويتجه إلى الحقيقة بشمولها، كذات كبرى تتحقق في ذاتي، وإلى الآخر. ومع هذا كلّه، نشاهد مركزية الأنا. فالامتدادان الآخران، الحقيقة الكلية الشاملة والآخر، لا يتحققان إلاّ بتحقيق مركزيتي هذه، ذلك أن الآخر والشمول الإنساني موجودان فيَّ. ولذا، فإنني أُسيء إلى نفسي وحدها إن أنا أسأت وإلى الوجود الكلي. وأحسن إلى نفسي وحدها إن أنا أحسنت إلى الآخر، وطبقت المبادئ الكونية

---

[٢٣] راجع فصل «الشريعة» في كتابي «رد على اليهودية واليهودية المسيحية».

السامية. هذا، لأنني أمثل الكون والوجود، والحقيقة الكلّية والآخر فيَّ. وهكذا، تجتمع القوى الكونية كلها الكامنة والفاعلة في كياني. وهكذا، تتمثل اجتماعيتي في مركزية وجودي.

يتطلب تحقيق هذه الإجتماعية مجالاً أو وسطاً تنشط فيه وتفعل. وهذا الوسط هو ما ندعوه الآخر، الحقيقة السامية والمجتمع. فالمجتمع ليس بُعداً بقدر ما هو حقل للتطبيق. فلو كان بعداً لكان شيئاً يتميّز قليلاً أو كثيراً ... إنه واقع الإجتماعية. فالإنسان لا يكون صالحاً إلاّ في المجتمع، وهو حقل التطبيق، ولا يكون سيئاً إلاّ في المجتمع. وللسبب ذاته أقول: لا نستطيع أن نتصور الفرد لأن الفرد غير موجود. أمّا المجتمع فإنه موجود على نحو مثال. والإنسان مجتمع بكامله. وإذا شئنا أن نذكر ما يفيدنا عن اجتماعية الإنسان، ذكرنا المفاهيم الاقتصادية والسياسية والأخلاقية. وتُعد هذه المفاهيم كلها تسميات لحقيقة الإنسان الإجتماعية والجوهرية. فمتى ذُكرت كلمة إنسان، ذُكر معها المجتمع. ومتى ذُكرت كلمة الفرد، ذُكرت معها كلمة الأنانية الفردية.

أستطيع الآن أن أطرح على نفسي السؤال التالي: أين أطبق مبادئي؟ وكيف يكون لمبادئي معنى؟

لا تستقم مبادئي إلاّ في المجتمع. ولا يكون لحياتي معنى إلاّ في المجتمع؟ فالمجتمع أو الآخر يعني تحقيق الإنسان لذاته، وللإنسانية قاطبة. فإن أحببت الآخر فلأني أحب إنسانيتي. لذا، لا تكتمل محبتي بدون وجود الآخر. إذن، ليس ثمة تحقيق إلا بهذا الآخر. ولما كان الآخر هو أنا نفسي بصورة أخرى، أو انعكاساً لها، فإن اجتماعيتي تتحقق في أن أرى نفسي في الآخر، وأن أحقق هذا الآخر في نفسي. ولّما كانت مركزيتي قائمة، فإن تحقيق الوجود كله، والإنسانية كلها والحقيقة السامية كلها يتم في نفسي، في مركزية كياني... ويؤسفني أن أقول: إن هذه المركزية تقبل الانحراف، إلى الذات الصغرى، إلى الأنانية أو تقبل التحول إلى الأنانة، إلى الذات الكبرى. لذا، كان الانحراف تحقيقاً للفردية، وكان التحول تحقيقاً للأنانة والإنسانية. ولّما كانت هذه الأنانة أو الإنسانية لا تتحقق إلاّ في بيئة أو وسط، هو الآخر ـ المجتمع، كانت إنسانيتي هي اجتماعيتي ذاتها.

إن نظرةً نلقيها على كتب علم الاجتماع نتفحص ما جاء فيها، تجعّلنا ندرك تفاهة ما جاءت به بعض النظريات التي طرحت مقولة اجتماعية الإنسان على بساط البحث. فقد علّمتنا هذه النظريات أن الإنسان حيوان اجتماعي أو أنه اجتماعي بطبعه. أما أن يكون الحيوان اجتماعياً فأمر مردود ومرفوض. فكيف يستطيع الإنسان أن يحاكي تجمعية الحيوان أو يتبناها؟ وهل يكتسب الإنسان اجتماعيته من تجمعية الحيوان؟ وهل يبني مجتمعه على غرار التجّمع الحيواني؟ مسألة تستحق الدراسة والبحث.

نبدأ بحث هذه الفكرة بطرح السؤال التالي: هل يعرف الحيوان الإجتماعية؟

لنجيب عن سؤال من هذا النوع، يجدر بنا أن نميز بين كلمتين هما: التجمع والإجتماع. ففي رأيي أن التجمع هو زيادة كم إلى كم، وإضافة واحد إلى واحد، أي فرد إلى فرد، وأن الإجتماع هو زيادة كيف إلى كيف. فالحيوانية تجمّع لأن الكم يضاف إلى الكم، الفرد الواحد يضاف إلى الفرد الواحد. والإنسانية اجتماع لأن الكم واحد هو الإنسان، و الآخر هو الكيف الذي يُضاف إلى الكم. ففي الإنسانية نجد الكم والكيف، وفي الحيوانية نجد الكم فقط. وفي هذا المجال نسأل: ماذا تعني إضافة الكم إلى الكم، وإضافة الكيف إلى الكم — الكيف؟

عندما يتجمع الحيوان إلى الحيوان، يعمل على تحقيق ذاتيته، فرديته ونوعه الذي لا يقبل الامتداد إلى النوع الأخر، لا أكثر ولا أقل. فالحيوان لا يجتمع إلاّ بنوعه، ولا يتزاوج إلاّ في نوعه؛ وبطبيعته يرفض الإجتماع بالنوع الآخر. فتجّمع الحيوان يعني بالدرجة الأولى، إضافة حيوان إلى حيوان من نوع واحد، وزيادة كم هذا النوع. وعندما يجتمع الإنسان مع الإنسان يعمل على تحقيق أنانته. لذا، كانت اجتماعية الإنسان تحقيقاً لغاية هي تحقيق أنانته في الجنس البشري وفي النوع البشري. وها نحن نعود مرة أخرى لنطرح المسألة على النحو التالي: إن تجمع الحيوان، وهو إضافة كم إلى كم، لا يشير إلى تحقيق غايته. فالحيوانات لا تجتمع لأنها تريد أن تنشئ حضارة أو تحقق غاية كونية. لذا، كان اجتماعها تجمعاً. فإضافة حيوان إلى حيوان لا ينشئ زيادة في الكيف، وأعني أن هذه الإضافة لا تؤدي إلى زيادة امتداد في فاعلية العقل أو إلى زيادة في تطوير الحضارة أو تنشيط الطاقة الكامنة. أما اجتماع الإنسان، وهو إضافة كم ـ كيف، فيتحول إلى إضافة كيف إلى كيف، إلى ما لانهاية، كما يشير إلى تحقيق غاية. فالناس يجتمعون لأنهم يريدون أن ينشئوا حضارة ويحققوا غاية. لذا، كان اجتماعهم اجتماعياً. فإضافة إنسان إلى إنسان ينشئ زيادة في الكيف، تؤدي بدورها، إلى امتداد وتنشيط فاعلية العقل، وإلى زيادة في التطور الحضاري الإنساني والى تقدم المعرفة، والوعي والإبداع. لذا، نرى أن عقول الناس تكمّل بعضها، وزيادة البشرية تؤدي إلى كيف، إلى زيادة التحريض العقلي دوماً وأبداً. أما زيادة عدد الفهود والنمور إلى ما لانهاية، فلا تنشئ إلاّ زيادة في الكم.

في هذه الدراسة، ذكرت كلمة «تحقيق» مرات عديدة. ولقد ركزت على هذه الكلمة اعتقاداً مني بأن التحقيق هو الغاية التي تنشدها كل مقولة أو منظومة في هذا الكون. فالكمون، والوجود بالقوة، والعطالة لا تظل على حالها بل تتحوّل إلى وجود بالفعل، إلى فاعلية وحركة ديناميكية.

هكذا، تكون اجتماعية الإنسان قدرة فاعلة باتجاه «تحقيق» الإنسانية والكلّ الشامل الكامنين في أعماق الكائن الإنساني. ومع ذلك، نتساءل إن كان الإنسان يحقق اجتماعيته؟

الإنسان المعاصر لا يحقق هذه الإجتماعية إلا بظاهرها، الأمر الذي جعل منه ضحية للتجمع. فمؤسساتنا كلها، أو معظمها، أماكن للتجمع وليس للإجتماع. ولذا، نرى الإنسان محتجزاً ضمن نطاق التجمع. فالمقهى مكان للتجمع؛ والنادي مكان للتجمع؛ والمدرسة مكان للتجمع؛ والطبقة تجمع والطائفية تجمع... إلخ. في هذه الأماكن، وفي أمكن أخرى، نرى الفرد يضاف إلى فرد آخر، بحيث أن التحقيق والامتداد في الآخر لا يكتملان. وهكذا، يحل التجمع محل الإجتماع. وهكذا، يعد التجمع مشكلة خطيرة تهدد إنسانية الإنسان. وتظهر هذه الخطورة في صورتين:

١ ـ محاولة الفرد لأن يجد نفسه التي أضاعها في المجتمع، الأمر الذي يدعوه إلى إقامة تشكلات زائفة، أي تجمعات. وفي هذه التشكلات والمؤسسات التجمعية، يعتقد بأنه قد وجد نفسه. وفي هذه الحالة، تتكوّن فيه الفردية التجمعية. ومن هذه الفردية التجمعية، تنشأ أمراض المجتمع كلها؛ ونذكر منها: الطبقة، والفئة، والعائلة، والطائفة وأنواع التجمعات الأخرى التي يخلقها الإنسان الأناني ليسوّغ واقعه الأليم.

٢ ـ يزداد ضياع الإنسان في محاولته الزائفة هذه. وفي ضياعه، يفقد الغاية التي من أجلها وُجد، وبالتالي يفقد إنسانيته. وعندئذ، يتصف الإنسان بالفردية أو بغريزة التجمع التي دعاها أحد المفكرين بروح القطيع. فهو ينتمي إلى مؤسسة أو طائفة، أو عائلة، أو أي تجمع آخر لأنه لا يجد حقيقته. فلو أنه وجدها، لانتمى إلى الإنسانية كلها. وفي حالته هذه، يبحث عن ذوات تجمعية أخرى تشاركه ضياعه هذا، ليجد نفسه أخيراً ضمن تجمع ضاغط يقيدّه، ويدفعه إلى التنكر له في نهاية المطاف، وذلك عندما يكتشف عبثه ولاجدواه. وعندئذ، يصبغ المفهوم الإجتماعي الحقيقي بالصبغة التجمعية، فينكر قيمة وجود الإنسان واجتماعيته كلها. ويعود، من جديد، إلى التقوقع في فرديته[٢٤] ـ هي فردية تجمعية ـ على الرغم من أنه موجود مع الآخرين الذين شاركوه فرديته. ولقد دعوت هذه الفردية التجمعية بغريزة تجمع القطيع لأنها شبيهة بتجمع الحيوان. فالنمر يضاف إلى النمر، والأسد يضاف إلى الأسد، والثعلب يضاف إلى الثعلب، والبقرة تضاف إلى البقرة. والحق هو أنه يدهشني ألاّ أجد فرقاً بين التجمع الحيواني المذكور وبين التجمع الطائفي،

---

[٢٤] يختلف التفرّد عن الفردية. ويشير التفرد إلى الانعتاق من الإشراطات العديدة التي تُلقي بالإنسان إلى أحضان الفردية.

أو الطبقي، أو الفئوي أو العائلي. ففي الحالة الحيوانية الأولى يضاف كم إلى كم، وفي الحالة البشرية الثانية يضاف كم إلى كم.

هكذا، نلمس خطورة التجمع البشري الذي يسعى إليه الإنسان الفرد ليُلغي الإنسان الإجتماعي.

الإنسان المعاصر يعاني من نقص في اجتماعيته ومن نقص آخر يتّصل بتحقيقها وتطبيقها. وقد ساعدته بعض النظريات الإجتماعية والعقائدية المتطرفة على زيادة هذه المعاناة.

والحق يقال: إن هذه النظريات خلقت فيه نزعة التجمع الحيواني. فما هو واقع هذه النظريات؟

أخطأت هذه النظريات والعقائد إذ شبهّت اجتماعية الإنسان بتجمع الحيوان؛ وأخطأت إذ ساقته إلى الإنغلاق في هذا التجمع. ولهذا السبب، كانت هذه النظريات والعقائد شبيهة بالتبلور الكاذب. ثمة حجارة شبيهة بظاهرة الحجارة الكريمة، إنما لا تمت إلى حقيقتها بصلة. وهذا الشبه الظاهري الذي يكسب الحجارة مظهراً خارجياً يماثل الحجارة الكريمة هو ما ندعوه بالتبلور الزائف.

لما كانت هذه النظريات والعقائد قد أساءت فهم الجوهر الإنساني، وصبغته بالصبغة التجمعية الحيوانية من حيث التجمع العيشي فقط، فإنها أدّت إلى إقامة مؤسسات اجتماعية زائفة. ولما كانت هذه النظريات والعقائد تلعب دوراً في الوسط العالمي المعاصر، وينادي بعضها بعالمية متبلورة كاذبة، فإن التجمع الإنساني يؤدي بالإنسان إلى حافة الهاوية. وإذا كنا قادرين على التمييز الدقيق بين التجمع والإجتماع، فلسوف نكون قادرين أيضاً على التمييز بين النظريات والعقائد الإجتماعية الزائفة، وهي تجمعية في ظاهرها وباطنها، التي تتصف بالتبلور الكاذب، وبين النظريات والمبادئ الإجتماعية الصادقة، التي تتصف بالتبلور الصحيح. وتكون النظريات والعقائد التي تجعل من الإنسانية تجمعاً، نظريات مضللة مهما تنوّعت هذه النظريات والعقائد في أبعادها الاقتصادية، والسياسية، والدينية والأخلاقية والإجتماعية.

يكتمل موضوعنا هذا ونحن نبحث واقع تجمعية الوجود المادي، وتكتمل الصورة عندما نجد في الوجود المادي الغاية التي ينشدها هذا الوجود. وكما تحدثنا العلوم الفيزيقية، نعلم أن المادة قد عبرت، وهي تتشكل، مراحل نعددها: مرحلة اللاتمايز، مرحلة التمايز، مرحلة التكاثر، مرحلة التعدد والتنوع. ففي المرحلة الأولى، وهي بدء الوجود الأرضي المادي، وُجدت حالة اللاتمايز. كان الكلّ يتألف من دقائق لطيفة جداً، لا تخضع للقياس أو للتعيّن. ويقول علماء أفذاذ إن المقاييس والمعايير التي نعتمدها لا تفيدنا

بشيء في قياس تلك الدقائق. ولقد دُعيت دقائق لأنها أصغر بكثير من الذرات والجزيئات. كانت عناصر مكوِّنة. كانت مرحلة اللاتمايز متجانسة، تتصف بالتناسق والإنسجام. وفي المرحلة الثانية، وُجدت حالة التمايز. فقد بدأ التمايز بتشكل الجزيئات وتلاها الذرات، فالذرات الكبرى، فالخلايا، فالمتعضيات. وفي المرحلة الثالثة، تكاثرت التجمعات ليسير كلّ تجمع إلى نوعه، إلى مرحلة التعدد والتنوع.

لو أننا سألنا: ما الذي دفع بحالة اللاتمايز إلى تشكيل الحالات الأخرى؟ لأجبنا: إن القوة الخفية الكامنة في تلك الحالة الأولى هي التي أدت إلى مثل هذا التشكل. فهل كان هذا التشكل تجمعياً أم اجتماعياً؟ لقد كان تجمعياً. كانت قدرة كل جزيء أو ذرة أو خلية، بعد تشكلها، تعمل فاعلة لتمد نصف قطرها إلى الجزيء الآخر، أو الذرة الأخرى، أو الخلية الأخرى. وعلى هذا النحو، بدأ التكوّن بفعل القدرة الكامنة التجمعية للمادة الأولى اللامتمايزة.

يشير التنوع إلى تجمع. وهذا ما نجده في الأنواع العديدة التي انبثقت عن حالة اللاتمايز الأولى. فقد انبثقت من تلك الحالة الأولى المنسجمة والمتناسقة الحيوانات بأنواعها، والطيور بأنواعها، والنباتات بأنواعها. ومن يتعمق في البحث والتقصيّ، يجد أن الحياة هي جوهرُ الكل وأساس التشكلات. وليست الحياة إلاّ تلك الحالة الأولى التي أطلقنا عليها مصطلح اللاتمايز... كانت وحدة متماسكة تحوّلت إلى كثرة متنوعة بفعل التجمع.

في هذا المنظور تتحقق الكائنات الدنيا، التي تقع دون مستوى الإنسان المفكر، في التجمّع. فالحياة لم تكتمل فيها كما اكتملت في الإنسان. ولذا، نقول بأن الوعي فيها يتناسب مع تلقائية المادة. وللسبب ذاته نقول: إن الحيوانات والنباتات لا تبلغ مرحلة الإجتماع لأنها كانت واحدة في أساسها وجوهرها، ومن ثم تمايزت إلى أنواع عديدة. فالنوع أو الجنس منها يحيا في الكثرة ضمن النوع. وهذا هو الكم المضاف.

وعلى غير ذلك، يشير وجود الإنسان إلى معارضة واقع المادة ... بعكس حالة اللاتمايز الأولى في المادة، عرف الجنس البشري حالة التمايز. إذن، فحالة التمايز كانت حالة الإنسان الأولية. وهكذا، وجدت الأنواع البشرية.

تُلزمنا هذه القضية على طرح السؤال التالي: ماذا يترتب على الإنسان؟ يترتب على الإنسان أن يعود إلى حالة اللاتمايز الأولى، إلى الإنسجام والتوافق والتناسق والوحدة. وتتمثل وسيلته الوحيدة للعودة إلى وحدته الإنسانية، أي لتحقيق هذه الوحدة الجوهرية، في الوعي الفوقي الذي يتجاوز الوعي الحيواني ويتسامى عليه. لذا، كان الإنسان اجتماعياً بفضل وعيه، وحريته، ومحبته وحياته، وكان الحيوان تجمعياً لضآلة هذا الوعي والحرية والحياة.

وإذا شئنا أن نذهب مذهب الماديين، ونقيم علاقــة بـين حـالتي المـادة والإنسـان، وجعلنا التطور حلقة واحدة لا حلقتين، وأعني تطور الإنســان في الطبيعـة، قلنـا مـا يلـي: حالة اللاتمايز البدئية بلغت، في تطورها ونموها، حالة التمايز والتنوع والكثرة، الأمر الذي لا يقبل العكس؛ وحالة الإنسان انطلقـت مـن حالـة التمـايز والتنـوع. لـذا، وُجـد الجنـس البشري متنوعاً. وعلى هذا الأساس، نخلص إلى النتيجة التالية: يقضي الواجب الأخلاقــي أن يعود الإنسان إلى انسجامه الأول. ولا تتم هذه العودة إلاّ بالوعي والحريــة والمحبـة. وفي هذا الصدد أقول: إن المادة الأولى تنوعت، ولن تلتقي في تنوّعهـا، لأنهـا تجمعيـة وليسـت اجتماعية. وإذا التقت، فإنما ليكون التقاؤها في الإنسان فقط. وأضيف قائلاً: تنـوع الجنـس البشري؛ ومع ذلك، يلتقـي في تنوّعـه لأنـه يتميز بالإجتماعيـة. ولـذا، كـان التطـور بعـد الإنسان عقلياً وأخلاقيـاً وروحيـاً، بمعنـى أنـه تطـور غـائي يهـدف إلى تحقيـق البدايـة في النهاية، والألف في الياء. وكما يقول تيّار ده شاردان: «كمال الأشياء قائم في بدايتها».

هكذا، تكون الإجتماعية تحقيقاً للقيم الإنسـانية العقليـة، والأخلاقيـة والروحيـة، المتمثلة بالغاية المضمونة في الطبيعة، لتبلغ كمالها. وننتهـي إلى القـول: إن الكـل الواحـد، أي الشمول الكوني الكلّي، يتخلل الوجود الأرضـي ويسـتغرقه، ليتنـوّع ويتكـثّر، ومـن ثـم ليتجمّع في مظاهر الوجود الحيوانية، والنباتيــة والماديـة الأخـرى؛ ولا يعـود هـذا الشـمول الكلي إلى وحدتـه إلاّ في الإنسـان. هـذا، لأن الحيـاة واحـدة في الكـلّ؛ ومـع ذلـك، فهـي تجمعية في الممالك التحتية، واجتماعية في الإنسان.

هكذا، تؤدي اجتماعية الإنسان، عبر وعيه وحريته ومعرفته ومحبتــه، إلى تحقيـق إنسانيته والكلّ الشامل معاً.

هكذا، تتحقق اجتماعية الإنسان في الغاية الأرضية والكونية، المتمثلــةِ في المعرفـة، والوعي، والحرية، والمحبة.

فهـــرس

دراسات في الحياة النفسية

فهـــــرس

دراسات في المثالية الإنسانية

صـــدر للمؤلف





يشتمل هذا الجزء من الأعمال الكاملة لمؤلفات ندرة اليازجى على الكتاب الأول «تأملات في الحياة النفسية»، وعلى الكتاب الثاني «دراسات في المثالية الإنسانية».

في الكتاب الأول، سعى ندره اليازجي إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية، وحاول أن يتجاوز جدود النظريات الكلاسيكية والتقليدية التي استخلصتها مدارس علم نفس السلوك وعلم النفس العام.

وتبنى النتائج التي انتهت إليها مدرسة علم نفس الأعماق التى أقامت تأليفا بين العمق الإنساني والعمق الطبيعي والكوني وبين الوعي واللاوعي الذي هو وعي كامن، الأمر الذي دعاه إلى تصوّر بنية نفسية تتكامل وظائفها العديدة في كيان موحّد.

فى الكتاب الثانى، سعى ندره اليازجي إلى رفع المستوى الإنسانى من الوضع الذي تكون فيه الطبيعة والإنسان «وجودا» إلى الوضع الذي يكونان فيه «وجوبا». وأظهر أن الأخلاق، لما هي فعل إرادي، تعنى تنشيط الطاقة الإنسانية والطبيعية باتجاه ما يجب أن يكون عليه العالم والإنسان. وبالإضافة إلى ذلك، بحث ندره اليازجي الأسباب التي تحرّض الإنسان وتدفعه إلى تحويل إيجابية حياته إلى سلبيتها.

هكذا، يتمثل مضمون الكتابين في الكشف عن إيجابية الحياة ووعي الواقع الإنساني سعياً للسمو الى مستويات أرقى يحقق فيها الكائن الأرضي «المعنى» و«القيمة» الكامنتين في صلب وجوده.

الناشر

المجلد الأول

رسائل في حضارة البؤس

رسائل في مبادئ الحياة

المجلد الثاني

تأملات في الحياة النفسية

دراسات في المثالية الإنسانية

المجلد الثالث

المبدأ الكلي

المادة والروح ـ تأليف جديد

مقالة في العقل والنفس والروح

المجلد الرابع

بحوث فلسفية

وحدة الفكر الإنساني

فلسفة الإنسان الثائر

المجلد الخامس

الاشتراكية ومفهوم العدالة

النقد الفلسفي للماركسية

المجلد السادس

رد على التوراة

رد على اليهودية واليهودية ـ المسيحية

دار الغربال